

Rolf Schönberger

nomina divina

Zur theologischen
Semantik bei
Thomas von Aquin



PETER D. LANG
Frankfurt am Main · Bern

75/53210

71/311.2776.0365

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

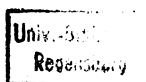
Schönberger, Rolf:

Nomina divina : zur theol. Semantik bei Thomas
von Aquin / Rolf Schönberger. - Frankfurt am
Main : Bern : Lang, 1981.

(Europäische Hochschulschriften : Reihe 20,
Philosophie ; Bd. 72)

ISBN 3-8204-5880-8

NE: Europäische Hochschulschriften / 20



8034032

ISBN 3-8204-5880-8

© Verlag Peter D. Lang GmbH, Frankfurt am Main 1981

Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen
wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocassette, Offset verboten.

Druck und Bindung: fotokop wilhelm weihert KG, darmstadt

Meinen Eltern

G L I E D E R U N G

	Seite
A.	Einführung in die Problematik 1
1.	Wissen als Sprachproblem 1
2.	Philosophisch-theologische Reflexion des Sprechens von Gott 1
a)	Notwendigkeit einer solchen Theorie 3
b)	Skizze der Problemgeschichte 3
3.	Die Stellung des Thomas von Aquin und die daraus entspringenden Leitlinien der Darstellung 4
4.	Hegels Kritik der Attributenlehre 7
B.	Die Bestimmtheit der göttlichen Namen bei Thomas von Aquin 10
I.	Die ontologischen Voraussetzungen 10
1.	Der Begriff der Partizipation 10
a)	Gott wird erkannt als Ursache 10
b)	Die Formulierung der Kontingenz als Partizipation 10
c)	Die Formulierung der Kausalität als Partizipation 11
2.	Die Implikationen der Partizipation 12
a)	Vielheitsbegründung 12
b)	Gradualität der Vollkommenheiten 12
c)	Ähnlichkeit mit dem Seinsgrund und im Sein 13
3.	Das Prinzip: omne agens agit sibi simile 14
a)	Fundamentalität 14
b)	Begründung aus dem actus und dem bonum 15
c)	bonum diffusivum sui 16
d)	Wirken-können als Teilhabe 18
e)	Ähnlichkeitsweisen und Bedingungen des Rückschlusses 19

	Seite
II. Die gnoseologischen Voraussetzungen	23
1. Der durch die Erkenntnis vermittelte Bezug von Sein und Sprache	23
2. Die Erkennbarkeit Gottes	24
a) Gott als Seinsgrund: Immanenz	24
b) Verwiesenheit der geistigen Akte	25
c) Reflexion als Ansatz?	27
3. Die Unerkennbarkeit Gottes	30
a) Sinnlichkeit als Erkenntnisursprung	30
b) Immanenz und Erkenntnis als Weisen des Inseins	31
c) Unendlichkeit Gottes	33
aa) Unendlichkeit der Form und der Materie	34
bb) Unendlichkeit als negativer Begriff: Vollkommenheit und Bestimmtheit	34
4. Die Lösung der Aporie	36
a) Einschränkung der Erkenntnis auf das Dasein	38
b) Das Dasein Gottes ist wißbar als Satzwahrheit	39
c) Erkenntnis auf die Weise der "Triplex via"	44
d) Via remotionis	45
e) Wissen, was Gott nicht ist: Wissen des Nichtwissens	48
III. Die Bedeutung der Namen Gottes	53
1. Angemessenheitsgrade angesichts der Unendlichkeit	53
2. Die Theorie der göttlichen Namen als Rekonstruktion religiöser Rede	55
3. Abweis reduktiver Interpretation der Namen	57
a) Zugleich von Überziehung und Unterbewertung der beanspruchten Voraussetzungen	58

	Seite
b) Beide Positionen gefährden die Bestimmtheit Gottes	61
c) Beide Positionen stehen gegen die religiöse Rede	63
4. Klassifizierung der Namenstypen	66
a) Die Bedeutung der Metaphern	68
5. Die Bedeutung der absoluten Vollkommenheitsbegriffe und ihre Explikation	76
a) Unterscheidung: res significata - modus significandi	76
aa) Form - Geformtes	78
bb) Etymologie und Bedeutung	79
b) Die dreifache Bedeutung dieser Gottesnamen	82
c) Eminenz und Bestimmtheit	89
6. Die Einheit Gottes und die Vielheit der Namen	93
a) Einheit Gottes(als Vollkommenheit) und die Notwendigkeit der Vielheit der Namen	94
b) Auflösung der Vielheit der Namen in die Synonymität?	96
c) Die Frage nach der Wahrheit der Namen	99
aa) Entsprechung der Namen	101
bb) Begriff der Bedeutung	103
cc) Begriff der Einheit	104
dd) Auflösung der Vielheit in die Unendlichkeit?	106
7. Die Analogie der Namen	110
a) Abweis der Äquivokation	110
b) Abweis der Univokation	112
c) Mißverständnisse der Analogie	117
d) Fortschreitende Reduzierung der Glieder innerhalb der Analogiemodelle	120

	Seite
e) Analogie als "Logik der Partizipation"	125
aa) Das dem Primat Gottes angemessene Modell	126
bb) Analogie und Partizipation	129
cc) Fundamentierung der Analogie und ihre Apriorität	132
8. Verdeutlichung der thomasischen Intention an drei exemplarischen Namen	135
a) Das Epitheton: "vivens"	135
b) Die dignitas der Person	139
c) Der angemessenste Gottesname: "qui est"	141
aa) Sein und Vollkommenheit	141
bb) Aspekt der Unbestimmtheit	145
C. Abschließende Zusammenfassung und Charakterisierung	147
1. Bilanz der Bestimmtheitsfrage	147
2. Antiradikalität und Konsequenz des thomasischen Denkens	149
3. Praktische Aspekte der spekulativen Theorie	153

A. Einführung in die Problematik

1. Wissen als Sprachproblem

Seit Platon heißt "etwas wissen" zugleich "über etwas reden können"; die Künste werden dadurch definiert, daß sie über etwas zu reden lehren, sodaß, wenn der Inhalt dieses Redenkönnens nicht definitiv angebbar erscheint, der Charakter der Kunst selbst fragwürdig wird. Wo Gegenstände einzelner Künste und Wissenssparten aus dem vorwissenschaftlichen Umgang mit der Welt vertraut sind und nicht erst im Zusammenhang des wissenschaftlichen Fragens in den Blick kommen, bietet die Sprache selbst "nur" das Problem der Exaktheit. Da das Wissen aber an diese Bedingung des Zusammenhangs mit der Lebenswelt nicht notwendig geknüpft ist, andererseits aber Wissen sprachlich formulierbar sein muß, entsteht die Frage, wie man über Gegenstände wissenschaftlich zu reden hat, die nicht mehr die sind, für die die Sprache eingerichtet und funktionsfähig ist.

Als konkretes Problem ist dies aus der modernen Physik bekannt, die in immer entlegene Gebiete der Natur vordringt, Gebiete, die nicht mehr unmittelbar sinnlich gegeben sind, sodaß nicht nur die Exaktheit, sondern die Brauchbarkeit der Sprache überhaupt in Frage steht.¹⁾

2. Philosophisch - theologische Reflexion des Sprechens von Gott

Will man diese Problemstellung der Physik des 20. Jahrhunderts bis in die Theologie des 13. Jahrhunderts zurückverfolgen, so sind doch zwei wesentliche Unterschiede herauszustellen: Erstens verstand sich Theologie schon früh als eine Rede von Gott²⁾, also einem Sein, das nicht nur nicht sinnlich gegeben, sondern der Natur als ganzer transzendent

1) cf. W. Heisenberg, Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik, in: Schritte über Grenzen, München 1973, 160-181;

2) theologia "...quo verbo Graeco significari intellegimus de divinitate rationem sive sermonem." Augustinus, de civ. Dei, VIII, 1; Thomas v. Aqu., in Met. VI, 1 (1168): "theologia quasi sermo de divinis." Duns Scotus: "sermo vel ratio" (Vat. I p 91). In dieser Formulierung

ist. Zweitens war schon die vorwissenschaftliche Sprache des biblischen Glaubens eine Spiegelung des Problembewußtseins. Die biblischen Schriftsteller verwenden "in ihren Gottesaussagen sogar sinnenhafte Bilder; sie zeigen aber schon durch die Aneinanderreihung der verschiedensten Prädikate, daß diese Attribute von Gott nur metaphorisch ausgesagt sind; die mit ihnen an sich untrennbar verbundenen Unvollkommenheiten sind anderswo ausdrücklich negiert."³⁾

Es scheint klar, daß in dem Augenblick, wo die Theologie beginnt, sich als Wissenschaft - in einem nicht durch sie allein definierten Sinn von Wissen - zu begreifen, das Problem sich verschärfen mußte. Wenn Wissen heißt, wissen, was man sagt, dann gehört zur Theologie die Rechenschaft über ihre Sprache. Aber nicht nur eine wissenschaftlich konsequente Theologie muß über eine Theorie verfügen, welchen Sinn und Status ihre Redeweise von Gott hat, auch eine "konsequent" atheistische Position enthebt sich durch die Negation nicht der Aufgabe, den Sinn der Negation zu zeigen. Es war demgegenüber Anselms Argumentationsziel, Gott als den schlechthin nicht Negierbaren zu erweisen, sodaß ein wissenschaftlicher Atheismus deshalb unmöglich ist, weil, wer Gott negiert, nicht weiß, was er sagt: "quia negat Deum, cujus sensum nullo modo cogitat."⁴⁾ Umgekehrt war gerade die Verantwortung vor dem Glaubenskritiker der Grund für Augustins Plädoyer für eine feste theologische Terminologie: "Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem."⁵⁾

Fällt hingegen eine theologische Semantik aus, kommt es zu Ersatzercheinungen, wie etwa die Inflation der Anführungszeichen, wie sie in modernen theologischen Traktaten mancherorts anzutreffen ist - eine nicht eben präzise Methode, Anthropomorphismen, Verdinglichungen, gewöhnliche Vorstellungsinhalte zu eliminieren. Oder man greift zur Sprache der will-

zeigt sich deutlich die von Platon eingeführte Doppelung von Wissen und Sprache: Theologie als Wissen(schaft) und als Weise, von Gott zu reden: *rep.* 379a

3) Stöhr 614

4) *Apol. c. Gaun.*, cap. 7; I p. 136sq. (Schmitt)

5) *de civ. Dei* X, 23

kürlichen Verfremdung, die zwar die Andersheit Gottes zum Ausdruck bringen soll, wo aber nicht immer klar ist, ob die Exzeptionalität des Gedachten oder des Denkers⁶⁾. So machte bereits Jean Gerson gegen die Verfremdungssprache der spätmittelalterlichen Theologie Front: "... quia enim loquuntur et fingunt sibi ad placitum terminos quos alii doctores et magistri nec intelligunt nec intelligere curant, dicunt incredibilia et absurdissima, quae ex suis absurdis fictionibus dicunt sequi."⁷⁾

Auf der anderen Seite übergreift die Problemgeschichte der angemessenen Rede von Gott weit den Zeitraum der Hochscholastik. Nach einigen, eher peripheren Bemerkungen bei Platon, die nichtsdestoweniger sehr wirkungsstark waren, kommt es bereits in der antiken Philosophiegeschichte gerade innerhalb der platonischen Tradition zu Einsichten, Lösungen und Formulierungen, die später übernommen werden. Im sog. Mittelplatonismus ist insbesondere Albinus zu nennen, der nicht nur durch seine Neu- oder Weiterinterpretation der Ideenlehre (Ideen als Gedanken Gottes) zu einer richtungsweisenden Gestalt wurde, sondern auch durch seine erstmalige Formulierung der sog. triplex via; im Neuplatonismus wäre hinzuweisen auf Proklos und besonders auf Plotin, der als erster eine theologia negativa systematisch ausbildet, und auf die Gestalt des Pseudo-Dionysios Areopagita, der jene Methode des dreifachen Weges als Theologien in die mittelalterliche Tradition hinüberführt. Trotz der verschiedenen Gottesbegriffe konnte noch Descartes, sich der Differenzen bewußt, sagen: "Est enim notatu valde dignum, quod omnes Metaphysici in Dei attributis (iis scilicet quae per solam humanam rationem cognosci possunt) describendis unanimiter consentiant."⁸⁾

6) Thomas Aqu., in de caelo I, 2(14): "Ea enim quae sunt propria singulis in loquendi modo, videntur provenire ex propriis conceptionibus uniuscujusque: sed id quod observatur communiter apud omnes, videtur ex naturali inclinatione provenire."

7) oeuvres compl., 1960, II p 26; cf IX, 630; Thomas, c. Err. Graec. 1(1032): "de divinis non de facile debet homo ali-

Zwar gehört in der Neuzeit die Lehre von den göttlichen Attributen weiterhin zur Philosophie (Leibniz, Kant; anderwärts in Gestalt der Anthropomorphismusproblematik), aber man darf sagen, daß auch innerhalb der mittelalterlichen Schultraditionen die spekulative Durchdringung der Probleme mehr und mehr verflacht: "On constatera même avec curiosité, au milieu du XVIII^e siècle, sur ce point de doctrine, une régression caractéristique. Le Cours Theologicus du Billuart (1751), dont la réputation n'est pas à faire, 'expédie', et fort incomplètement, la question, en une page et demie, sans même mentionner l'analogie, 'parce qu'on la traite à peine dans les cours.'"⁹⁾ G. Söhngen bedauert daher zurecht: "Eine theologische Kategorienlehre, eine theologische Aussagenlogik steht in der Neuzeit immer noch aus."¹⁰⁾ Vermutlich könnte dazu die an Gesichtspunkten so reiche Position des Thomas von Aquin einige Ansätze liefern, denn, um mit Thomas zu sprechen: "quidquid boni tempore aliquo intermissum fuit, illicitum erit resumitur?"¹¹⁾

3. Die Stellung des Thomas von Aquin und die daraus entspringenden Leitlinien der Darstellung

Ist schon die Frage selbst inzwischen zu einer marginalen geworden, so spielt eine Orientierung an Thomas von Aquin für ihre Beantwortung eine noch geringere Rolle. Thomas wurde hier zum Gegenstand vor allem historischer Forschung, die in diesem Punkt überwiegend von französischen Gelehrten unternommen wurde. Dies ist umso erstaunlicher, als in der Diskussion um die analogia entis der Thomismus sich im 20. Jahrhundert wieder ins Gespräch bringen konnte, die Analogie bei Thomas aber ihren genuinen Ort im Traktat "de divinis nominibus" hat. Sie aus ihrem Kontext zu lösen, war

ter loqui quam sacra Scriptura loquatur." Als schwerwiegender Grund gilt etwa die "necessitas disputandi cum haereticis." sth. I, 29, 3 ad 1

8) A.-T., VII p 138; cf IX, 108;

9) Moré-Pontgibaud 43; sogar eine moderne historische Abhandlung, Th. Bonhoeffer, Die Gotteslehre des Thomas v. Aquin als Sprachproblem, Tübingen 1961, kommt, abgesehen von eini-

vermutlich keine glückliche Prämisse für eine zureichende Thomas-Interpretation. Es soll also in dieser Arbeit nicht nur die Analogie der Namen er-örtert, sondern auch der Versuch unternommen werden, die Vielzahl der Aspekte, die Thomas diesem Problem abgewonnen hat, aufzuzeigen. Thomas ist zugleich ein Denker, der eine intensive Verarbeitung traditioneller Theorien intendiert hat, was keineswegs einen prinzipiellen Einwand gegen jeden möglichen Fortschritt der Reflexion bedeuten muß: So war der scholastische Fortschrittsgedanke stets mit einer humanistischen Hochschätzung der Vorgänger verbunden¹²⁾, ohne jedoch die Chance wissenschaftlichen Fortschritts (oder die Möglichkeit des Rückschritts!) zu eliminieren: "Et ideo non est mirum, si moderni fidei Doctores post varios errores exortos, cautius et quasi eliminatius loquuntur circa doctrinam fidei, ad omnem haeresim evitandam."¹³⁾ Zugleich läßt sich gerade an dieser Thematik zeigen, in welchem Maße Thomas, wie sonst kein Scholastiker, die beiden großen antiken Lehrtraditionen Platons und Aristoteles' zu integrieren verstanden hat, ohne größere Spannungen innerhalb seiner Lehre entstehen lassen zu müssen.¹⁴⁾

Es ist daher nicht allein dem scholastischen oder thomasischen Methodenbewußtsein¹⁵⁾ zuzuschreiben, daß im ersten Teil der "Summa theologiae" die quaestio 13 "holds a key-position in the general logic of the Summa, like that of the discussion of essential and personal terms in the treatise on the Trinity, and of the discussion of the interchange of terms referring to God and to man, the communicatio idiomatum in the treatise of the Incarnation."¹⁶⁾ Thomas unter-

gen kurzen Anmerkungen (105-110), ohne Berücksichtigung der quaestio 13 der Summa theologiae aus.

- 10) Philos. Einübung in die Theol., 1964 p. 129. Zudem sind ja neue Aspekte tatsächlich hinzugekommen: etwa der Schwund der Aussagekraft der Worte, das Herabziehende der Bedeutungsgehalte; die Rückkehr zu alten, noch unverbrauchten Worten der deutschen Sprache teilt aber mit allen formalisierten Sprachen das methodische Problem der Rückübersetzung.
- 11) c. retrah. hom. a relig., cap. 16 (854)
- 12) "Dicebat Bernardus Carnotensis, nos esse quasi nanos, gigan-

streicht selbst die weittragende Bedeutung der Thematik, wenn er zu Beginn seines Sentenzenkommentars von der Theorie der göttlichen Namen sagt: "ex hoc pendet fere totus intellectus eorum quae in I libro dicuntur."¹⁷⁾

Gleichwohl hat Thomas diesem Thema keine Monographie gewidmet. Daraus resultiert für die Darstellung die Aufgabe, Zusammenhänge zu rekonstruieren und Aspekte in eine Ordnung zu fügen, die nicht immer von Thomas bis ins einzelne bestimmt wird. Die bereits erwähnte stark integrative Kraft des thomasischen Denkens stellt zudem vor die Schwierigkeit, daß selbst bei einem nicht derart zentral anmutenden Thema (wie das des Seinsverständnisses, der *quinque viae* etc.) doch ständig auf fundamentale Prinzipien rekurriert werden muß, da sie einem hinreichenden Verständnis unentbehrlich sind. Um also weder bloß in einem Referat Begründungszusammenhänge ins Endlose zurückzuverfolgen, noch die unmittelbar von Thomas angeführte Argumentation selbst schon als einzige Basis für das Verständnis zu behandeln, soll der Zugang zur thomasischen Lehre von den göttlichen Namen in zwei Stufen erfolgen. Die Rechtfertigung dafür liefert allerdings erst die jeweils folgende Stufe, denn inwiefern ein Schritt die Begründung des nächsten darstellt, ergibt sich jeweils erst aus dessen Analyse. Es geht im Übrigen weder um die Diskussion theologischer Einwände gegen die Möglichkeit einer solchen Theorie, denn sie könnte wiederum nur theologisch vorgehen, noch um den Nachweis einer adäquaten Rekonstruktion biblischer Denk- und Redeweise, noch um die Übertragung einzelner Prädikate, die bei Thomas als Attribute Gottes fungieren, auf anderes: Mensch, Dasein, Kosmos, Raum, Geschichte, Schicksal, Staat.

tium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre... quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea." John of Salisbury, *Metal.* III, 4; cf Pierre de Blois PL 207, 290 AB;

- 13) Thomas Aqu., c. Err. Graec., Prol. (1029); zum thomasischen Fortschrittsgedanken cf in *Eth. Nic.* I, 11 (133f.); *sth.* II-II, 1, 7 ad 2; I, 44, 2;
- 14) Der von Kremer, Faucon u.a. herausgestellte Einfluß des Neuplatonismus läßt sich vielleicht von einem äußeren Datum aus ahnen: So hat man nach Semmelroth (218 n 36) im tho-

Statt eines rein historischen Interesses soll vielmehr die Orientierung an diesem exemplarischen Lösungsweg des Thomas von Aquin leitend sein. Um das Problem aber zunächst in seiner Frag - würdigkeit aufzuzeigen, soll zu Beginn die Kritik Hegels, die er sporadisch, aber radikal an der neuzeitlichen Attributenlehre übt, skizziert werden, da sie zudem, obwohl in den geläufigen Darstellungen der Lehrbücher und anderswo praktisch nicht rezipiert¹⁸⁾, einige wesentliche Interpretationsgesichtspunkte zu erbringen vermag.

4. Hegels Kritik an der Attributenlehre

Hegels Kritik an der Attributenlehre findet sich an einigen Stellen in kurzen Bemerkungen ausgeführt. Hegel geht zum einen vom Gottesbegriff aus: Der Begriff Gottes als "reine Realität" ist abstrakt und identisch mit dem des unbestimmten Wesens. Werden nun Eigenschaften von diesem Subjekt ausgesagt, vermögen sie nicht, dieses näher zu bestimmen, vielmehr verfallen sie selbst dieser Unbestimmtheit.¹⁹⁾ Ebenso hebt die Unendlichkeit Gottes den begrenzten, und deshalb bestimmten Inhalt aller möglichen Prädikate auf. Zum anderen setzt die Kritik bei den Eigenschaften an: Daß diese Methode grundsätzlich verfehlt ist, zeigt schon die unendliche Menge solcher Prädikate.²⁰⁾ Zudem können einzelne Bestimmungen, in ihrer Bestimmtheit gedacht, als widersprüchlich gezeigt werden: Die Güte ist nicht Gerechtigkeit, die absolute Macht widerspricht der Weisheit; denn diese setzt Endzwecke voraus, die Macht dagegen ist das Schrankenlose der Negation und Produc-

masischen Opus etwa 1700 Dionysioszitate gefunden, davon (Feder 322 n 1) 446 von verschiedenen Textstellen. Zwar lehrt Thomas die Ideenlehre in ihrer ursprünglichen platonischen Fassung ab, "sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum Principio, verissima est eorum opinio et fidei christinae consona." in div. Nom. (dN), proem.

15) "prius oportet cognoscere modum scientiae quam procedere in scientia ad ea considerata de quibus est scientia..." Thomas, in Met. IV, 1 (529)

16) Gilby, Introd., XXX § 18

17) I Sent 2, 1, 3; so urteilt ein Historiker über die Leistung des Thomas in dieser Frage: "aucun maître du XIII^e et du

tion."²¹⁾ Die Prädikate, entweder selbst besondere Bestimmungen, machen den Träger der vielen Bestimmungen zu einem in sich unterschiedslosen Subjekt, oder, insofern sie sich widersprechen, verlieren ihre Bestimmtheit in der Übertragung, wenn der Begriff des allerrealsten Wesens nicht selbst widersprüchlich sein soll. Daher verwirft Hegel den Leibniz'schen "Vermittlungsausdruck" des "Temporierens", weil dieser ebenfalls die Bestimmtheit, d.h. die Abgegrenztheit der Prädikate gegeneinander nur durch Verendlichkeit oder - faktisch - in ihrer Aufhebung erreicht, die Prädikate also wiederum in "unbestimmten Nebel" auflöst.²²⁾

Doch bleibt die Vorstellung verschiedener Verhältnisse Gottes zur Welt, die jene Eigenschaften bezeichnen können. Aber auch hier wiederholt sich der obige Widerspruch von beanspruchter Bestimmtheit und faktischer Unbestimmtheit, denn einerseits müssen Verhältnisse zu endlichen Zuständen, so Hegel, selbst endlich sein, andererseits kann die Unendlichkeit nicht aufgegeben werden.

Auch die Lösung durch "quantitative Steigerung", durch "Abstraktion der Bestimmtheit", womit Hegel die *via eminentiae* charakterisiert, ist zum Scheitern verurteilt, weil hier die Eigenschaften inhaltlich selbst zerstört werden.²³⁾ Der Begriff der Bestimmtheit ist Hegels Kriterium für Sinn oder Unsinn der Gottesprädikate: "Wo keine Bestimmtheit ist, da ist auch keine Erkenntnis möglich. Das reine Licht ist die reine Finsternis."²⁴⁾

XIV^e siècle ne l'a abordé avec une sûreté comparable à celle de s. Thomas." Dondaine 255

18) cf Spaemann, Zur Frage der Schöpfungsnotwendigkeit... p 90; Kleutgen II 910ff. (aber auch hier nicht die Aussagen Hegels über die Attribute);

19) Enz. § 36; Glockner VIII, 112

20) Religionsphilos., XVI, 229

21) Bew. vom Daseyn Gottes, XVI, 548

22) Wissenschaft der Logik, IV, 126f.

23) Enz. § 36; Religionsphilos. XVI, 230

24) Enz. § 36, Zusatz

Gott kann also durch Prädikate nicht "begriffen" werden, "dessen Leben ich vielmehr in sich selber anschauen muß."²⁵⁾ Gerade das Bewußtsein der Lebendigkeit steht gegen die Vielheit der Besonderungen, wie es in der zitierten Passage aus der "Religionsphilosophie" heißt; die Aufhebung der Widersprüche ist jedoch äußerlich, unsere Reflexion, also keine Aufhebung - wenn nicht die Idee selbst dies ist, daß Gott sich in Widerspruch setzt und ihn ebenso auch aufhebt.²⁶⁾

25) Philos. d. Rechts § 269 Zusatz; VII, 348

26) Philos. d. Rel., XVI, 231

B. Die Bestimmtheit der göttlichen Namen bei
Thomas von Aquin

I. Die ontologischen Voraussetzungen

1. Der Begriff der Partizipation

Für uns ist das Dasein Gottes nicht evident; es muß und kann erschlossen werden. Dieses Programm realisiert Thomas zu Beginn der "Summa theologiae" in den berühmten "quinque viae". Auf fünf verschiedenen Wegen gelangt man zu einem Identischen, aber je unter verschiedenen Aspekten: Gott wird erschlossen als unbewegter Bewegungsgrund, als erste Ursache, als Notwendigkeitsgrund, als Vollkommenheitsgrund, als Ordnungsgrund. So sehr diese Aspekte differieren mögen, es eignet ihnen doch eine durchgängige Struktur: Gott wird erschlossen, erscheint daher im Rückschluß stets als causa. Dieses Erschlossenwerden "als etwas", das in den fünf Ansätzen je anders zum Ausdruck kommt, ist für den weiteren Gedankengang die alles entscheidende Weichenstellung. Es muß auf diese Weise nämlich gar nicht, wie Duns Scotus einwendet, um den Satz: Gott ist, zu beweisen, zuvor ein hinreichender Begriff der beiden Satzteile gewonnen werden, weil nur so das Beweisresultat kontrollierbar wäre, d.h. man zurecht sagen könnte: das nennen alle Gott.¹⁾

Thomas setzt also an bei den Dingen, und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß sie einer Ursache bedürfen, d.h. ihrer Kontingenz. Dieses Kontingentsein der Dinge formuliert Thomas als partizipierendes Sein: Es ist die Kontingenz der Dinge, ihr Sein nicht zu sein, sondern zu haben. Ihr Partizipierenmüssen setzt also etwas voraus, dessen Sein keine Teilhabe mehr darstellt - andernfalls liefe der regressus in infinitum,

1) Schon die platonische Menon-Aporie (80 d) sollte zeigen, daß ohne jede Antizipation des Erfragten die Frage ins Leere gehen muß. Eine volle Wesenserkenntnis ist aber für den Daseinserweis nicht notwendig, wie Thomas sagt: "quaestio, an est, praecedat quaestionem, quid est. Sed non potest ostendi de aliquo an sit, nisi prius intelligatur

könnte also nichts erklären. Das (Kontingent-) Sein der Dinge ist daher ein Haben: Es kommen ihnen Bestimmungen zu, die sie selbst nicht sind, setzen aber eben dadurch etwas voraus, bei dem diese Differenz aufgehoben ist.²⁾ Demzufolge sind bei Thomas *communicatio* und *participatio*, Mit-teilung und Teil-habe, Komplementärbegriffe.

Aber was heißt Partizipation? "*Participare nihil aliud est quam ab alio partialiter accipere.*"³⁾ Oder: "*Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud.*"⁴⁾ Mit diesem Prinzip der Partizipation beschreibt Thomas an eben der Stelle die verschiedensten Seinsverhältnisse: Art - Gattung, Individuum - Art, Akzidenz - Substanz, *Materia* - *Forma* und, als letztes und wichtigstes, Ursache - Wirkung: "*et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat suae causae.*"

Da das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung als eines von Ursache und Wirkung interpretiert wird, kann Thomas auch jenes Seinsverhältnis mit dem Prinzip der Partizipation beschreiben; Schöpfung heißt dann: am eigenen Sein partizipieren lassen⁵⁾, Geschöpfsein: partizipierend sein. "*Solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse.*"⁶⁾ "...*cum omnia sint solum quasi esse participantia.*"⁷⁾ In einer anderen Formulierung wird der Endlichkeitscharakter dieses Partizipierens eigens hervorgehoben: "*Ens autem dicitur id quod finite participat esse.*"⁸⁾

quid significatur per nomen. "in *Post. Anal. I, 2(17)*, cf *II, 8(484)*. Cajetan interpretiert den Beweisgang als Vollzug zweier Schritte: "*concludendo haec in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, id est, Deus, non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est; et consequenter ipsum substratum, scilicet Deus ut Deus, est.*" in *sth. I, 2, 3, III*;

- 2) "*Cum ergo omnia quae sunt, participant esse et sint per participationem entia, necesse est esse aliquid in cacumine rerum quod sit esse per suam essentiam, id est quod sua essentia sit suum esse et hoc est Deus.*" in *Joan. Ev., Prol.*

2. Die Implikationen des Partizipationsprinzips

Daraus ergeben sich eine Reihe von Folgerungen, die hier nur skizziert werden können:

- Partizipation impliziert die Möglichkeit der geschöpflichen Vielheit, denn in der Partizipation liegt das Moment der Nachahmung, aus deren Unvollkommenheit die Verschiedenartigkeit folgt: "quia res creata imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes."⁹⁾ Daß die Vollkommenheiten nur als real verschiedene vorkommen, aber als verschiedene doch das eine perfectissimum repräsentieren, macht gerade ihre Geschöpflichkeit, d.h. ihre Unvollkommenheit aus, denn Thomas interpretiert ihr Auftreten im Zustande der Einheit, ihres Geeintseins, selbst noch einmal als Vollkommenheitsindex.

- Diese Verschiedenheit der Vollkommenheiten ist zugleich eine graduelle: "Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius et minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissimum est. - Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem."¹⁰⁾

(5); "In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti, vel participantis et participati; immo ipse est sua natura et suum esse." de pot. 7, 4

3) in de caelo II, 18(463)

4) in de hebdom. II(24); cf in Met I, 10(154)

5) "Quamcumque enim perfectionem creatura habeat, fit per hoc in Dei participatione, qui quasi proponitur et offertur ad participandum." in dN V, 1(633);

6) ScG II, 53(1285)

7) ScG III, 19(2006)

8) in de causis VI(175)

9) de ver. 2, 4 ad 2; "nam eadem divina essentia a diversis representatur et in intellectu et in natura." resp. art. CVIII, qu. 2(823)

10) sth. I, 44, 1; daß die defiziente Repräsentanz der göttlichen Vollkommenheit ihre graduelle Steigerung impliziert: I Sent 22, 1, 2

- Die für Thomas entscheidende Implikation ist die Ähnlichkeit beider Relata. Die Ähnlichkeit ist vornehmlich eine des Seins, oder genauer: Das Sein der Dinge ist ihre Ähnlichkeit mit dem Sein selbst: "Assimilantur aliqua Deo: primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt." ¹¹⁾ "quaelibet creatura est ens secundum similitudinem ad ipsam." ¹²⁾ "Et hoc modo illa quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse." ¹³⁾ Das hebt das eben Bemerkte über die Vollkommenheit deshalb nicht auf, weil Thomas das Sein, was noch zu erörtern sein wird, als perfectio perfectionum versteht, so daß also die ontische Ähnlichkeitsbeziehung in äquivalenter Weise durch den Vollkommenheitsaspekt ausgedrückt werden kann: "ipsum esse est similitudo divinae bonitatis." ¹⁴⁾

Dieses Verhältnis der Ähnlichkeit ¹⁵⁾ bezieht sich im übrigen nicht nur auf die Relation Gott - Welt, sondern meint auch deren häufig vernachlässigte Folge, eine Ähnlichkeitsbeziehung der Geschöpfe untereinander, womit der oben genannte Gradualismus von der Vorstellung einer puren Schichtenontologie befreit wird; dies auf zweierlei Weise: Erstens ist das Unterste der oberen Gattung zugleich das Oberste der unteren: "Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis." ¹⁶⁾ Das Wesen der Grenze ist der Mensch als geist-leibliche Einheit: "Homo enim, cum sit constitutus ex spirituali et corporali natura, quasi quoddam confinium tenens utriusque naturae..." ¹⁷⁾ Zweitens ergibt sich für Thomas eine universelle Ähnlichkeit daraus, daß das Niedere im Höheren enthalten ist: "superiora continent inferiora" ¹⁸⁾, andererseits gilt aber auch "superio-

11) sth. I, 93, 2; ähnlich bereits Syrianus, CAG VI, 1 p 109, 34ff.:
πᾶς θεὸς αὐτῷ τῷ εἶναι ποιεῖ, πᾶς αὐτῷ τῷ εἶναι ποιῶν
ὁμοίωμα ἑαυτοῦ ποιεῖ. ὁ τὸ πᾶν ὑπὸ τῶν εἰκόνα ἑαυτοῦ τὸν
κόσμον ποιεῖ. εἰ τοῦτο, ἔχει ἐν ἑαυτῷ παραδειγματικῶς τὰς
ἀλλὰς τοῦ τοῦ παντός.

12) de pot. 2, 1

13) sth. I, 4, 3

14) de ver. 22, 2 ad 2; "Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similis." sth. suppl. III, 93, 1 ad 1

ra sunt in inferioribus, secundum participationem"¹⁹⁾, so daß gesagt werden kann "omnia sunt in omnibus", aber auf zweifache Weise: "non enim uno modo omnia sunt in omnibus, sed superiora quidem in inferioribus participatione, inferiora vero in superioribus excellenter et tamen omnia cum omnibus aliquid commune habent."²⁰⁾

3. Das Prinzip: omne agens agit sibi simile

Der Ähnlichkeitsbegriff ist bis jetzt noch unspezifisch geblieben; seine nähere Bestimmung ergibt sich allererst aus der Erörterung eines Kausalitätsprinzips, das ihn enthält. Das Prinzip "omne agens agit sibi simile" kehrt bei Thomas ständig wieder²¹⁾ und stellt grundsätzlich ein Prinzip der Scholastik überhaupt dar: "Il principio è universalmente amesso dai maggiori esponenti della Scolastica, Alessandro di Hales, s. Alberto Magno, s. Bonaventura et Scoto. Duns Scoto, per es., dice che se non si amette il principio 'omne agens agit simile sibi' si può affermare impunemente che 'totum universum et quodlibet in eo factum esset a musca' (Oxonienese IV, 12, 3, 12)."²²⁾

-
- 15) Thomas kann dies auch als selbständiges Prinzip formulieren, d.h. Ähnlichkeit erscheint nicht als Folge der Participation, sondern als deren Gegenstand: "omnia quaecumque participant similitudinem, hoc habent a Deo sicut a causa, quod similia sunt... Et non solum est causa similitudinis, sed etiam est causa ipsius similitudinis." in dN IX, 3 (833); "natura divina non est communicabilis, nisi secundum similitudinis participationem." sth. I, 13, 9 ad 1; "creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis." ScG I, 29 (274) Gott ist sich selbst ähnlich, weil unwandelbar und einer: in dN IX, 3 (831);
- 16) ScG II, 68 (1453); cf Dionysios Areop., div. nom. VII, 3; Thomas, in dN VII, 4 (733);
- 17) ScG IV, 55 (3936); "et Philosophi posuerunt animam creati in horizonte aeternitatis et temporis." de dilect. Dei et proximi, cap. 3; ähnlich bereits Nemesios PG 40, 508 A
- 18) in dN IV, 6 (365)
- 19) in dN IV, 5 (340); anderwärts erläutert durch das Beispiel der Klugheit des Tieres: "apparet in quibusdam animalibus, quae participant aliquam similitudinem prudentiae, quae

Die Frage, wie sich dieses Prinzip, das ja nicht eine akzidentell-zufällige Ähnlichkeit zwischen Ursache und Wirkung, sondern eine notwendige, im Kausierungsvorgang selbst liegende Ähnlichkeitsbeziehung behauptet, begründen lasse, hat den Thomas-Interpreten einige Schwierigkeit bereitet. Wie der von Mondin²³⁾ zitierte de Finance ist auch er selbst davon überzeugt, daß Thomas dieses Prinzip für derart fundamental hält, daß er aus diesem Grund keine Beweise im strengen Sinn dafür formuliert; es gehört zu den Prinzipien von unmittelbarer Evidenz (sth. I, 19, 2; ScG II, 46; II Sent 18, 2, 1 ad 4). So gebe Thomas, ähnlich wie Aristoteles zum Widerspruchsprinzip, nur Erläuterungen des Begriffes (Ursache); so äußert sich auch Girardi: "Più che di una deduzione si tratta di una esplicitazione: dire infatti che l'efficienza è comunicazione della attualità è implicitamente affermare la similitudine dell'effetto alla causa. Il primo momento significa l'azione e connota l'effetto, il secondo significa l'effetto e connota l'azione."²⁴⁾

Zwar sagt Thomas gelegentlich: "Apparet per inductionem in omnibus quod simile agat suum simile"²⁵⁾, aber die häufigere Formulierung, die dieses Prinzip zur Evidenz bringen soll, lautet: "de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est."²⁶⁾ Die Tendenz zur actio liegt also im actus selbst: "Natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicat quantum possibile est. Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile."²⁷⁾ Der Be-

propria est homini." de pot. 5, 8; oder die similitudo liberi arbitrii: de ver. 24, 3. Ganz allgemein rechtfertigt der umgreifende Status der "creatura" eine gewisse anthropomorphe Naturbetrachtung, für die die Stellung des Menschen als excelsa creatura weniger ein Hindernis, als vielmehr eine letzte Begründung darstellt: "Si ergo commune habet aliquid cum omni creatura homo... a quo omnia per quamdam similitudinem aliena non sunt." Gregorius M., PL 76, 214 BC
 20) ib. (364); zum Ursprung dieses Prinzips "omnia in omnibus" in der pythagoreisch-neuplatonischen Tradition, cf Kremer

griff *communicatio* weist darauf hin, daß hier ein bestimmter Begriff des *bonum* im Hintergrund steht; wenn er auch im Zitat nicht verwendet wurde, so ist es doch insofern legitim so zu interpretieren, als der Aktzustand eines Dinges unmittelbar den Zustand der *perfectio* bedeutet; sind alle Möglichkeiten realisiert, dann ist das Ding in der zweifachen Bedeutung des Wortes *per-fekt*, wie Thomas an der klassischen Stelle der *sth.* I, 4, 2 ableitet²⁸⁾. Damit ist wohl der eigentliche Zugang gewonnen: Erst der Hintergrund des *bonum* als *diffusivum sui*, als Selbstkommunikation, läßt jenes Kausalitätsprinzip verständlich werden. Thomas formuliert selbst ausdrücklich den eben dargestellten Zusammenhang: "*Res enim naturalis non solus habet naturalem inclinationem respectu boni proprii, ut acquirat ipsum cum non habet, vel quiescat in illo cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem bonitatis, ut bonum quod quis habet, aliis communicat, secundum quod possibile est.*"²⁹⁾ "*De ratione boni est quod ab eo procedant effectus per eius communicationem.*"³⁰⁾ "*Boni enim est bona producere et conservare.*"³¹⁾ "*Diffundere perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum*"³²⁾ P. Faucon kann zeigen, wie gerade beim Thema des

260f.; Die Universalität des Ähnlichkeitsprinzips, dessen Grundlegung hier nur anzudeuten war, kann im Denken des Thomas kaum überschätzt werden; es in seinen Anwendungsfeldern aufzuzeigen und die daraus sich ergebenden Merkmale der thomasischen Denkform zu bedenken, wäre ein lohnendes Unternehmen.

- 21) cf etwa die Parallelstellen zu *ScG* III, 69(2449) in der Marietti-Ausgabe
- 22) Mondin, *Il principio* 337 p. 2; zur thomas. Theorie der Exemplarkausalität: G. Girardi, *Metafisica della causa esemplare* in S. Tommaso d'Aquino, Turin 1954, zur historischen Stellung p. 32f.;
- 23) ib. p. 337 not. 4
- 24) *Metaf.* p. 22; zum Prinzipiencharakter cf Habbel 75;
- 25) *ScG* III, 69(2449)
- 26) *ScG* I, 29(270)
- 27) *de pot.* 2, 1
- 28) Faucon 641 n. 121 paraphrasiert: "*le bien est ce que l'on*

Guten die Traditionen des Platonismus und Aristotelismus bei Thomas v. Aquin verschmolzen werden.³³⁾ Thomas scheint unter dem Leitbegriff des Guten die *causa efficiens* und die *causa finalis* weitgehendst annähern zu wollen: "Boni enim causa esse non potest nisi bonum... Bonum autem potest intelligi dupliciter: Uno modo sicut causa finalis, inquantum aliquod agit gratia alicuius boni. Alio modo per modum causae efficientis, sicut dicimus quod bonus homo facit bonum."³⁴⁾, so daß letztere sogar primär wird: "Ulterius autem considerandum est, quod bonum habet rationem finis, quia bonum est, quod omnia appetunt, finis autem est prima causarum, bonum est cui primo competit ratio causandi. Secundum hoc igitur quod aliquid se habet ad bonum, secundum hoc se habet quod sit causa."³⁵⁾ Das teleologische Element zeigt sich also darin, daß die forma die Tendenz hat, sich in der Wirkung zu reproduzieren: "Finis autem uniuscuiusque agentis est ut similitudinem suae formae in alterum inducat."³⁶⁾ Daraus erhellt, daß nicht Beliebiges aus Beliebigem folgt, sondern die forma gleichsam das Modell für den Typus der Wirkung abgibt: "Di fatto però una causa produce solo certi effetti e non altri. Questo però, essa non è una semplice condizione esterna dell'effetto chè, ma qualcosa di vitalmente unito ad esso per cui gli comunica qualcosa di se medesima."³⁷⁾

désire; on désire ce qui est parfait, i.e. ce qui est en acte; être, c'est être parfait, donc être bon."

29) sth. I, 19, 2; cf ScG I, 37(307); Le Blond 22: "Toute causalité apparaît alors comme portant un reflet de générosité."

30) in dN II, 2(136)

31) ib. IV, 19(531)

32) sth. I, 62, 9 ad 2; zum Begriff "diffundere" cf de ver. 21, 1 ad 4; daher gibt es für die Seinskommunikation Gottes, für sein Partizipieren-lassen, keinen Grund mehr jenseits seiner Gutheit: "Quidquid enim Deus creaturae communicat, ex sua bonitate communicat." in dN II, 6(213); "Deus per suam bonitatem perfectiones in omnes creaturas diffundit." I Sent 34, 3, 1; "Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum." ScG II, 46(1234); oder die von Thomas häufig zitierte Formulierung Augustins: "Quia bonus est, sumus." PL 34, 32;

Wenn Thomas aus der Vollkommenheit der Ursache folgert, daß sie das Exemplar ihrer Ursache ist, und daher eine Ähnlichkeitsbeziehung zwischen beiden besteht, so schließt er auch umgekehrt: Das Ähnliches-Wirken-Können ist selbst ein Vollkommenheitsindex: "Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere."³⁸⁾ Weil aber alle endliche Vollkommenheit als Teilhabe interpretiert wird, kann noch weitergeschlossen werden: Die Kommunikation der forma ist selbst wieder eine Weise der Partizipation: "Omnes creaturas ex divina bonitate participant ut bonum, quod habent, in alia diffundant, nam de ratione boni est quod se aliis communicant."³⁹⁾ Die causa prima erklärt also nicht nur das Sein der Dinge, sondern auch deren Kausierfähigkeit: "Prima causa ex eminentia bonitatis suae rebus aliis obfert non solum quod sint, sed etiam quod causae sint."⁴⁰⁾ Daß jede causa Modell für ihre Wirkung ist und sein kann, dafür vermag Thomas selbst noch einmal ein Modell anzugeben (wobei das Wort Modell, exemplar, auch durch finis ersetzt werden könnte, wie die von Thomas im folgenden angeführte Begründung zeigt): "Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusionem sit exemplar omnium bonitatem diffundentium.

33) Aspects 33ff., 108-164

34) in Met. I, 11(177); in dN III(227): "Id autem quod habet rationem causae, primo et universaliter est bonum..." "Or il n'est pas possible d'enfermer la causalité dans les bornes de la seule efficience. C'est l'efficience même, et ses exigences propres, qui nous contraignent d'aller plus loin." Nicolas 91, cf 93;

35) in dN I, 3(87)

36) sth. II-II, 123, 7

37) Mondin, Il principio 338; die Annäherung der Kausalitätsweisen erstreckt sich ebenso auf die causa exemplaris: "Se quindi la causa esemplare è una causa il cui influsso consiste nel produrre un effetto simile a sè, avremo che ogni cosa efficiente è essenzialmente esemplare. Ci troviamo cioè di fronte ad una concezione esemplaristica della causalità efficiente." Girardi 22

38) ScG II, 6(882); "signum scientis est posse docere: quod ideo est, quia unumquodque tunc est perfectum in actu suo, quando potest facere alterum sibi simile, ut dicitur quarto Meteorum." in Met. I, 1(29)

39) sth. I, 106, 4

In quantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum."⁴¹⁾ Weil Gott, als Erstursache gedacht, nicht nur alles endliche Sein begründet und erklärt, sondern auch die virtus operandi der Dinge, so daß die eingangs erwähnten Rückschlüsse via causalitatis das Kausalitätsprinzip nicht einfach übertragen, kann Thomas auch sagen: "Causa prima est magis causa quam secunda."⁴²⁾

Darüberhinaus muß das Verhältnis von creator (causa) und creatura (effectus) noch genauer bestimmt werden, denn auf diesem Wege gewinnt Thomas den Begriff der Ähnlichkeit, der hier anzusetzen ist. Gott kann weder als eine causa auquivoce agens gedacht werden, weil auf diese Weise jede nominelle oder begriffliche Konvenienz, die die eben ausgeführte Lehre des Guten plausibel machen sollte, ausgeschlossen würde, die aber "aliquo modo" doch bestehen muß; noch als eine causa univoce agens, weil so Gott und Welt zu Elementen derselben Art würden; so bleibt nur, ihn als eine causa analogice agens zu denken⁴³⁾, wodurch jede Ähnlichkeit im generischen Sinne maximal reduziert wird, ohne jedoch sich selbst aufzuheben. Sie wird vielmehr mit Unähnlichkeit zusam-

40) de ver. 11, 1; "causa secunda non producit effectum nisi per virtutem causae primae." in de trin. 4, 1; "operatio, qua secunda causa causat effectum, causatur a causa prima." in de causis I (23). Hier sollte bemerkt werden, daß die thomasischen quinque viae, obwohl an der Stelle ihrer Darlegung nicht unmittelbar ersichtlich, nicht aller apriorischen Elemente entbehren. Denn die Gültigkeit des Kausalprinzips wird nicht einfach auch in einem transempirischen Anwendungsfall vorausgesetzt, sondern die Beweise funktionieren nur kraft einer transzendent begründeten Kausalität und - ein weiteres Apriori - einer Erkenntnis, die der Erhellung durch ein "ungeschaffenes Licht" bedarf (de pot. 5, 1, 18). Die Voraussetzungen der Beweise wären selbst schon eine Basis für sie, kein bloßes Instrumentar, das äußerlich auf ein Problem angewendet wird (als Beispiel die Kausalität: de pot. 7, 2).

41) ScG III, 24 (2053); "divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundat suam

mengedacht, und eine solche Ähnlichkeit nennt Thomas: "secundum aliqualem analogiam"⁴⁴⁾. Das Verhältnis Gott-Welt mit Hilfe der Exemplarkausalität zu beschreiben, involviert weiter, daß diese Ähnlichkeit nur einsinnig bezogen ist: "Deus nullo modo similis creaturis dicendus est, sed creaturae similes possunt dici Deo aliquo modo."⁴⁵⁾

Ein weiteres, für das folgende unabdingbares Ergebnis muß hier genannt werden: Wie bereits ausgeführt, stehen nur univok wirkende Ursachen auf demselben Vollkommenheitsniveau wie ihre Wirkungen, aber keinesfalls übersteigt eine Wirkung in dieser Hinsicht ihre Ursache, die Schwächung des Seinsgrades gilt Thomas im Gegenteil als Regelfall bei Kausierungsvorgängen. Daraus folgt aber, daß alles Gewirkte in seiner Ursache auf irgendwelche Weise schon sein muß, entweder in gleicher, oder in vollkommenerer, eminenter Weise. Diese Seinsweise nennt Thomas Präexistenz.⁴⁶⁾

Eine solcherart gefaßte Kausalität gewährt den Rückschluß von der Wirkung auf die Ursache, Da aber alle Rede von Gott auf der Erkenntnis Gottes beruht, wie noch zu zeigen sein wird, diese wiederum auf einer nicht-äquivoken Kausalität basiert, zeigt sich die Zentralität dieses Prinzips.

causalitatem maxime ad multa." ScG I, 75(644). "Malgré la critique d'Aristote à l'endroit de Platon, Thomas d'Aquin s'inscrit dans la lignée de Platon en attribuant au Bien divin une fonction paradigmatique et en exploitant à cette fin les principes d'Aristote..." Faucon 119;

42) in de causis I(29)

43) I Sent 8,1,2;sth. I,13,5 ad 1;da es aber für Thomas ein absolut äquivoke causa nicht geben kann(davon geht seine Ähnlichkeits behauptung aus:Mondin, The Principle 91 n.3),kann er Gott auch als causa aequivoca bezeichnen; diese steht dann in der Zweiteilung von causa univoca(gleiches Vollkommenheitsniveau von Ursache und Wirkung) und causa aequivoca(Ursache übersteigt Wirkung):ScG I,29(270); 31(280);sth. I,4,3;

44) sth. I,4,3;ScG I,29(270):"cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul." sth. I,44,3 ad 1;II-II,163,2; I-II,52,3;cf Proklos,in Parm. 756,22ff.;Dionysios Areopagita PG 3,337B:ἀνόμοιος ὁμοιότης

45) de ver.2,11 ad1;"Deus est non similis rebus, sed magis similitudinis causa." in dN IX,3(834);cf I Sent 48,1,1 ad 4;

Die Analogie-Diskussion hat diese zweifache Fundierung zu-
meist übersehen; Analogie wurde auch in der philosophischen
Theologie zu einem Erkenntnisprinzip (anstelle der via cau-
salitatis), und infolgedessen pflegt die Kausalität gänzlich
ausgeklammert zu werden. Im Streit um die einzelnen Analogie-
konzeptionen wurde übersehen, daß dieses Prinzip der Ähnlich-
keit von Ursache und Wirkung durch die diversen Analogiemo-
delle bei Thomas beibehalten wird, wenn nicht sogar zu fort-
schreitenden Vereinfachung beigetragen hat.⁴⁷⁾ Nur verein-
zelt wird diese Abhängigkeit in Betracht gezogen: "Although
the via causalitatis is but one of the ways St Thomas men-
tions whereby we come to knowledge of God, the fact the crea-
tures are effect and God their cause underlies any attribu-
tion of names to God."⁴⁸⁾ "L'argomento con cui S. Tommaso
stabilisce l'analogia dei nomi divini, cioè l'analogia del
linguaggio teologico, generalmente è formulato nel modo se-
guente: Ogni agente produce effetti chi gli rassomigliano."⁴⁹⁾
"... la ressemblance de la cause et de l'effet qui fonde tou-
tes les désignations analogues."⁵⁰⁾

Augustinus hatte, Aristoteles, Cat. VII 6 b 29ff., zitierend,
gesagt: "Omnia enim quae relative dicuntur ad invicem
dicuntur." PL 42, 934

- 46) Comp. theol. 21; de subst. sep. 14; zur Präexistenz der
Kreaturen in Gott: sth. I, 57, 1; 55, 1 ad 3; 18, 4 ad 3; anderer-
seits kann konsequenterweise keine der göttlichen Wir-
kungen ohne allen Reflex seiner Vollkommenheit sein:
"et ulterius, etiam, audacter hoc dicere poterimus, quod
non-existens, idest materia prima participat pulchro et
bono, cum ens primum non existens habeat quamdam simili-
tudinem cum pulchro et bono divino..." in dN IV, 5(355)
- 47) cf Chavannes 134ff.
- 48) McInerny, Logic of Analogy, 1961 p 162
- 49) Mondin, Il Principio 336
- 50) Chavannes 55

Zuletzt könnte die Zentralität des Vollkommenheitsgesichtspunktes nicht allein von der Voraussetzung aus verständlich gemacht werden, daß Gott als das im absoluten Sinne Gute zu denken ist, wenn nicht das Kausalitätsprinzip, auf dem alle Gotteserkenntnis beruht, auch mit der Theorie des Guten in engster Verbindung stände.⁵¹⁾ In welcher Weise eine endliche Erkenntnis Gottes möglich ist, davon wird im folgenden die Rede sein.

51) Was W. Beierwaltes von Proklos sagt, gilt ebenso für Thomas: "Das Gut-Sein des Ursprungs also bestimmt auch die Analogie als eine diesem Grundzug des Ursprungs gemäße Methode." Proklos 1965 p 330 und 331: "Für die Möglichkeit der Analogie ist die Ähnlichkeit des Entsprechenden mit dem Gut- oder Ziel - Sein des Ursprungs maßgebend." Erst der Vollbegriff des thomasischen Kausalitätsverständnisses gewährt die Tragfähigkeit, auf die Thomas' Folgerungen daraus angewiesen sind; die Kritik scheint das nicht immer hinreichend zu beachten. "On se trouve là, certainement, au dessus de la perspective biologique de la causalité aristotélicienne; on est plus loin encore de la causalité mécanique, abstraite et sans intériorité qui règne chez Descartes et chez Kant." Le Blond 23; ein ähnliches Urteil: "Cuiuscumque est causa finalis' - so hieß es im mittelalterlichen Aristotelismus - 'cuius est causa efficiens.' Die Neuzeit kennt eine solche komplementäre Determinationsstruktur nicht mehr." R. Spaemann, Naturteleologie und Handlung, Zeitschr. f. Philos. Forschung 32(1978) p 482

II. Die gnoseologischen Voraussetzungen

1. Der durch die Erkenntnis vermittelte Bezug von Sein und Sprache

Nach Erörterung der ontologischen Voraussetzungen, auf die die thomastische Theorie der Namen Gottes ständig rekurriert, die Ähnlichkeitskonstitution durch Kausalität bzw. durch Partizipation, kann nicht unmittelbar zu dieser Theorie selbst übergegangen werden, denn Sein und Sprache stehen nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang, etwa der Abbildung oder ähnlichem. Vielmehr werden die Dinge als erkannte benannt: "Nicht nach dem 'modus essendi rerum' werden die Dinge benannt, sondern nach dem 'modus intelligendi'." ¹⁾ Thomas wiederholt dieses Prinzip unermüdlich: "Enuntiatio sequitur apprehensionem." ²⁾ Aus diesem Grunde stehen im ersten Teil der "Summa theologiae" die quaestio 12 und 13 in enger Verbindung: Thomas "takes stock of the position he has arrived at and, in two unusually long Quaestions..., considers if there be any kinship between our finite mind the unfinite reality of God (Ia. 12), and, if so, whether the words of human thought can truthfully describe it (Ia. 13)." ³⁾ Thomas folgt also konsequent der aristotelischen Sprachtheorie, die begründen soll, daß die Erkenntnis das Maß für die sprachliche Repräsentation eines Sachverhaltes abgibt; aber das Maß der Erkenntnis stellt nicht bloß eine Bedingung dar, sondern steht in so unmittelbarem Zusammenhang mit der Sprache, daß weder die Erkenntnis weiter reicht als die sprachlichen Ausdrucksmittel ⁴⁾,

1) Manthey 94 (dazu zahlreiche Belege: ib. not. 3);

2) I Sent 4, 2, 1; "non possumus aliquid nominare, nisi secundum quod intelligimus (sunt enim nomina intellectuum signa)." Comp. theol. 24; I Sent 8, 1, 1 etc etc; "We name as we know." McInerny, Logic 1961 p 54;

3) Gilby, Introd. XIX; auch in anderen Werken ist die Erkennbarkeit Gottes zentrales Thema: "The sense in which God is knowable is a major preoccupation in the Sentences, where some twenty articles are devoted to that subject." Conolly 47;

4) "Omne quod cognoscitur, potest etiam voce significari. Sed

noch die Sprache die Erkenntnis zu überholen vermag.⁵⁾ Die Sprache bildet also weder selbst einen Gegenstand möglicher (Gottes-) Erkenntnis, noch vermag sie diese in irgendeiner Weise zu beeinträchtigen. Schon Duns Scotus hatte diese Theorie der prinzipiellen Unüberholbarkeit der Erkenntnis durch die Sprache kritisiert - darauf wird im Zusammenhang mit der Etymologie der Namen kurz einzugehen sein.

2. Die Erkennbarkeit Gottes

Nun könnte es scheinen, als bedürfe es kaum weiterer Ausführungen zur Gotteserkenntnis, nachdem bereits vom Kontingentsein der Dinge, von der Notwendigkeit ihres Seinsgrundes und der Ähnlichkeit zwischen beiden die Rede war. Dieser Eindruck ließe sich unschwer verstärken. Insbesondere das Sein der kontingenten Dinge ist es ja, das sich einer Erklärung durch einen endlich-immanenten Grund entzieht; daher muß geschlossen werden: "esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi deductum ab esse divino."⁶⁾ "ens in quantum ens est, habet causam ipsum Deum."⁷⁾ Auch wenn die Intelligibilität dieses Aspektes und sein Abstraktionsgrad diesen Schluß nicht zu einem geläufigen werden läßt, sondern das Sein jeweils unter bestimmten Gesichtspunkten in den Blick genommen wird: Kontingentsein, Wirklichsein, Gutsein, Geordnetsein etc., gilt doch der Scholastik das ens als primum notum, und zeigt Thomas die Präsenz Gottes in einer nicht-deistisch verstandenen Welt gerade über das Sein. "Quamdiu igitur res habet esse tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est

nos aliquo modo cognoscimus Deum vel per fidem vel per naturalem cognitionem. Ergo possumus eum nominare." I Sent 22,1,1 contra 2 (Im Artikel bestätigt).

5) noch Hegel sagt: "Und das Unsagbare, Gefühl, Empfindung, ist nicht das Vortrefflichste, Wahrste, sondern das Unbedeutendste, Unwahrste." Enz. §20

6) de pot. 3,5 ad 1

7) in Met. VI, 3 (122a); "oportet quod sit aliqua res, quae sit causa essendi omnibus rebus." de ente 5 (27)

magis intimum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt...Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime."⁸⁾ Das auch hier genannte "esse habere" ist wiederum der Grundgedanke; er kann in zweifacher Hinsicht als kausaler verdeutlicht werden: "Deus dicitur esse in re aliqua dupliciter. Uno modo per modum causae agentis, et sic est in omnibus rebus ipso creatis. Alio modo sicut objectum operationis est in operante, quod proprium est operationibus secundum quod cognitum est cognoscente et desideratum in desiderante."⁹⁾ Die Immanenz Gottes¹⁰⁾ in zweiter Hinsicht betrifft also die Aktualisierungen des menschlichen Geistes; so fährt Thomas fort: "Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationalis creaturae quae cognoscit et diligit ipsum actu vel habitu."¹¹⁾

Es ist aber nicht die Immanenz Gottes als solche, sondern die transzendente Bezogenheit des Intellektes zur Wahrheit und des Willens zum Guten, die eine Form der Gotteserkenntnis ermöglicht, die zwar nicht den Grad von Reflexivität wie der Ausgang vom Sein und der darin sich zeigenden Präsenz des Seins selbst besitzt, dafür aber den Charakter des Immer-schon-da-seins, des Impliziten aufweist: "Omnia

8) sth. I, 8, 1; de ver. 8, 16, 12. In der Rede von Gott als "intimum cuilibet" erweitert Thomas die augustinische Transzendenz des Innersten ("interior intimo meo": Conf. III, 6, 11; cf. VII, 10, 16; X, 27, 38; X, 7, 11; vera relig. 39, 72) auf das Sein im ganzen. - Wie Thomas an anderer Stelle (in dN VII, 1(702)), erklärt auch Bernhard von Clairvaux die Unerkennbarkeit Gottes gerade mit seiner Präsenz: "Non quod longe ab unoquoque sit qui esse omnium est, sine quo omnia nihil: sed, ut tu plus mireris, et nil eo praesentius, et nil incomprehensibilius. Quid nempe cuique rei praesentius, quam esse suam? Quid cuique tamen incomprehensibilius, quam esse omnium?" PL 183, 798 B

9) sth. I, 8, 3

10) die zur Transzendenz nicht im Widerspruch steht oder sie aufhebt: "Deus est supra omnia per excellentiam suae naturae; et tamen est in omnibus ut causans omnium esse." ib. I, 8, 1 ad 1, denn das Insein des Geistigen im Körperlichen hat, so behauptet eine von der Antike bis zu Meister

cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis."¹²⁾ Die artizipative Verfassung allen endlichen Seins, d.h. auch Gutseins, Wahrseins etc., worin die Ähnlichkeit mit dem primär Guten und Wahren gründet, ist selbst ein Verweis aus dieses. Die reflexe Gotteserkenntnis konstituiert also keine radikal autonome Erkenntnis, sondern setzt an bei partikularen Erkenntnis- und Wollensinhalten, die aber auch ein Erkennen und Wollen dessen implizieren, worauf deren Gegenstände als Seiende verweisen. Diese Struktur hebt Thomas häufig hervor.¹³⁾

Diese Verweisungsstruktur umschreibt Thomas, einer alten Tradition folgend und gleichsam die aristotelische Sprachtheorie eines mehrgliedrigen Verweisungszusammenhangs (von Schrift - Laut - Wort - Gedanke - Ding) fortführend, mit den Metaphern der Rede, wodurch die Deutlichkeit dieses Verweises noch stärker unterstrichen sein soll: "Sicut vox manifestat verbum, ita et creatura manifestat divinam artem; et ideo dicunt sancti, quod uno verbo Deus dixit omnem creaturam; unde creaturae sunt quasi voces exprimentes unum ver-

Eckhart und Nikolaus v. Kues verlaufende Tradition, eher den Charakter des Enthaltens: "Unde et Deus est in rebus sicut continens res." ib. ad 2 (cf K. Kremer, Gott und Welt in der klassischen Metaphysik, Stuttgart 1969);

- 11) sth. I, 8, 3; weil aber Gott die Menschen ebenfalls erkennt und liebt, kann das Insein auch in umgekehrter Weise verstanden werden: sth. I, 8, 3 ad 3;
- 12) de ver. 22, 2 ad 1; "cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo." sth. I, 2, 1 ad 1; ScG I, 11 (ad quartum); sth. II-II, 2, 3: "Natura autem rationalis, in quantum cognoscit universalem boni et entis rationem, habet immediatum ordinem ad universale essendi principium."
- 13) "In omni autem bono particulari refulget Primum Bonum, ex quo habet quodlibet bonum quod sit appetibile." in dN I, 3 (95);

bum divinum."¹⁴⁾ Die Dinge sind also der "Ausdruck", die "explicatio", wie Cusanus sagen würde, der göttlichen Vollkommenheit, der durch die Vielgestaltigkeit noch klarer und bestimmter wird - wie auch der Mensch einen Gedanken durch mehrere Worte klarer ausdrückt.¹⁵⁾

Um aber den obigen Gedanken nochmals aufzunehmen: Wenn die Ähnlichkeit mit dem Ipsum esse subsistens der Ansatzpunkt für die Erkenntnis dieses Seins ist, warum, so muß man fragen, berücksichtigt Thomas dann nicht in besonderem Maße die exzeptionelle Stellung des menschlichen Geistes¹⁶⁾ als imago Dei?¹⁷⁾

14) I Sent 27,2,2 sol. 2 ad 3

15) "... nam et homo, cum mentis conceptum uno vocabuli verbo sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem." ScG III, 97 (2724). Auch der mittelalterliche Topos von der Schöpfung als Buch, von den Dingen als Worten findet sich bei Thomas: "... creaturae, quae sunt quasi quaedam scripta Dei." sermo V, domin. sec. in Adventu (Vivès t. 29 p. 195); zum "Text"-Charakter des Kosmos: cf Deku, Quod Deus sit p 122; daß die Kreaturen nicht nur Ausdruck sind, sondern "rufen" bei Augustinus: "Ecce sunt caelum et terram clamant, quod facta sint; ... Et vox dicentium est ipsa evidentia." Conf. XI, 4, 6; "Et exclamaverunt voce magna: 'ipse facit nos'" Conf. X, 6, 9; "sicut ergo ista contraria opposita sermonis pulchritudinem reddunt: ita quadam non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur." de civ. Dei XI, 18; cf de lib. arb. III, 23, 70. Diese Metapher findet sich auch in den Charakterisierungen der Bibelsprache, wobei die Tatsache, daß dort die Dinge - wie die Worte - eine Bedeutung haben, dieses Buch vor anderen hervorhebt, andererseits die Bedeutung der Dinge - im Gegensatz zu denen der Worte - keine konventionelle ist: "Cum in ceteris quidem scripturis solae voces significare inveniantur; in hac autem non solum voces, sed etiam res significativae sint." Hugo v. St. Viktor PL 176, 185A; "... sed excellentior valde est rerum significatio, quam vocum; quia haec usus instituit, illam natura dictavit. Haec hominum vox est, illa vox Dei ad homines" ib. 790C; Peter Abaelard PL 178, 1046B; Thomas Aqu., sth. I, 110: "ipsae res significativae per voces etiam significant aliquid."

16) "Nihil est autem Deo ita simile sicut anima hominis." in symb. apost. 1 (892) Oder ein anderes bemerkenswertes Zeugnis mittelalterlicher Vernunftanschauung: "nihil enim

Wenn Gott als intimum cuilibet gedacht wird, warum wird dann nicht der Weg der Ver-innerlichung, der Er-innerung beschritten - wenn schon das Verhältnis von Leib und Seele auch bei Thomas das von Welt und Gott veranschaulichen helfen soll: "In quantum anima hominis est tota in toto corpore eius, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum."¹⁸⁾ Allerdings wird das Sein der Seele nicht bloß auf das Erkenntnisvermögen eingeschränkt, denn es hat auch insofern Modellcharakter, als das Dasein der abgetrennten Substanzen die Seele durch sich erkennt; deren Geistigkeit bliebe verschlossen "nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex se ipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus."¹⁹⁾

est aliud ratio naturalis hominis, nisi refulgentia divinae claritatis in anima: propter quam claritatem est ad imaginem Dei." Expos. in Ps 35,5

- 17) wie dies die augustinische Tradition stets getan hat: "Quia mens imago Dei est, Dei capax est." Augustinus de trin. XIV, 8, 11; Thomas de ver. 22, 2 ad 5: "creatura rationalis est capax Dei." Der Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis war seit ältesten Zeiten Thema der Philosophie; über die positiven Stellungnahmen der Kirchenväter z.B. Basilius PG 29, 2038C: Τῷ ὄντι γὰρ εἶκε πάντων εἶναι χαλεπώτατον ἑαυτὸν ἐπιγινῶναι... καίτοι οὐ μᾶλλον ἐξ οὗ οὐρανοῦ καὶ γῆς τὸν θεὸν εἶστιν ἐπιγινῶναι bis über Descartes hinaus, der bei der Idee Gottes anzusetzen für unumgänglich hielt: "Il faut donc demeurer d'accord qu'on a l'idée de Dieu, et qu'on ne peut pas ignorer qu'elle est cette idée, ni ce que l'on doit entendre par elle; car sans cela nous ne pourrions du tout rien connaître de Dieu." III, 394. Die Erkenntnis Gottes ausschließlich auf die Natur ihres Mediums zu gründen, kommt nach Thomas nur Gott selbst zu, es auf den Menschen zu übertragen hätte also eine apotheotische Tendenz: "Sic ergo nostra cognitio contrario modo se habet cognitioni Dei: nam Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas." in dN VII, 4(729).
- 18) sth. I, 93, 3
- 19) ScG III, 46(2235); cf sth. I, 88, 1; Augustinus PL 42, 963

Die Antwort auf die gestellte Frage dürfte zunächst darin liegen, daß die Immanenz Gottes "per essentiam, praesentiam et potentiam" nicht das Insein als obiectum impliziert, so daß schon die Selbsterkenntnis vor einer "maxima difficultas" steht.²⁰⁾

Ein weiterer Grund wäre wohl, daß Thomas die Selbsterkenntnis der Seele, ihr Re-flektieren, als eine begleitende, d.h. sekundäre Struktur denkt, die abhängig ist von der intentio prima der Dingerkenntnis.

Zudem wäre es angesichts der universellen Intentionalität der menschlichen Seele als quodammodo omnia eine willkürlich scheinende Einschränkung, die Gotteserkenntnis auf die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes allein zu gründen.

Zuletzt rechtfertigt Thomas auch die Vielfalt der Attribute mit dem sich daraus ergebenden Erkenntnisfortschritt: Die Fülle der göttlichen Vollkommenheit tritt stärker zutage, je mehr Vollkommenheiten der Schöpfung in ihrem gemeinsamen Bezug zur origo in Betracht gezogen werden. Die Vernunft ist, wenn auch ein exzeptioneller, so doch nur ein Reflex jener Vollkommenheit.

20) I Sent 3,1,2 ad 3; "Dieu est certainement présent, à l'homme et à l'esprit de l'homme. Mais cela signifie pas pour autant que Dieu est présent à l'esprit de l'homme comme un objet, comme déjà connu en quelque manière. Il est possible que cela soit, mais cela devrait être établi, et ne découle pas nécessairement de la présence ontologique." Nicolas 24;

3. Die Unerkennbarkeit Gottes

Es ließ sich herausstellen, daß die Immanenz Gottes in der Welt, im Sein von Natur und Geist, die Ähnlichkeit des Seienden mit dem Sein selbst, das Verwiesenwerden der Erkenntnis auf den Ähnlichkeitsgrund, das in einer vorreflexiv (naturaliter) - impliziten Weise immer schon Erkannthaben der Erkennbarkeit Gottes scheinbar alle Hindernisse aus dem Weg nehmen. Ebenso läßt sich aber auch die Gegenseite akzentuieren. Der menschliche Intellekt gilt, trotz seiner Hochschätzung durch Thomas, als ein vergleichsweise schwaches Organ (zum intellectus angeli, divinus).

Der menschliche Geist ist im Unterschied zu dem des Engels nicht leibfrei; daraus folgert Thomas, daß die Welt der Sinnesdinge das natürliche und - im zeitlichen Sinne - primäre Objekt seiner Intentionalität ist, so daß die Erkenntnis des Geistigen stets den Charakter des Aufstieges hat: "Intellectus autem humanus, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive naturae in materia existens; et per huiusmodi naturae visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit."²¹⁾ Das aristotelische Prinzip: "omnis cognitio incipit a sensu", führt also zwar nicht zum Sensualismus²²⁾, aber Thomas formuliert doch ziemlich weitgehende Positionen: "Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit: unde se tantum naturalis cognitio nostra extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia."²³⁾ Das bedeutet konkret, daß das Vorstellungsbild (phantasma) als Prinzip der Erkenntnis für diese nicht überschreitbar ist, es stellt eine conditio sine qua non dar:

21) sth. I, 84, 7

22) Als Beispiele der Erkenntnis von Nichtsinnlichem führt Thomas die Intelligibilität des Intellektes selbst und des Willens an: "Et ipse intellectus intelligit seipsum per actum suum, qui non est sensui subiectus: similiter etiam et interiorum actuum voluntatis intelligit." de malo 6, 1 ad 18

23) sth. I, 12, 12

Wird seine Erkenntnis verhindert, bleibt der Erkenntnisprozeß als ganzer blockiert. Das phantasma muß deshalb nicht für jeden Erkenntnisgehalt die adäquate Darstellung bilden, aber noch in seiner Negation bleibt es ein für die Bestimmtheit der Erkenntnis unabdingbarer Orientierungspunkt: "Patet enim quod non possumus intelligere Deum esse causam corporum sive supra omnia corpora sive absque corporeitate, nisi imaginemur corpora." ²⁴⁾

Wenn dies gleichwohl nicht bedeutet, daß die Wesensformen und -differenzen endlicher Substanzen aufgrund ihrer Proportionierung, ihrer Konnaturalität dem Menschen bekannt sind ²⁵⁾, so rekurriert Thomas doch nicht wie Basilius auf die Selbsterkenntnis der Vernunft als Möglichkeit der "Erleichterung", sondern steigert die Schwierigkeit der Gotteserkenntnis angesichts der der Welterkenntnis: "Rerum enim sensibilibus plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia ratio non sufficit." ²⁶⁾ Dies ist aber nur die thomastische Begründung einer christlichen Lehre, die Basilius so formuliert ²⁷⁾: ἡ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπόσιτος

Noch deutlicher läßt sich diese Position zeigen in einem nochmaligen Bezug auf das Problem des Inseins. Das von Thomas immer wieder formulierte Prinzip des Inseins lautet: "Omne enim quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est." ²⁸⁾ Gott, als Sein der Dinge, kann dies nur causaliter sein oder: "Deus est in rebus temporaliter per

24) in de trin. 6,2 ad 5

25) "principia essentialia rerum sunt nobis ignotae." in de an. I,1(15); "differentiae essentialis sunt nobis ignotae." de ver. 4,1 ad 8; "formae substantiales per se ipsas sunt ignotae." de spir. creat. 11 ad 3; cf de ente 5(31), sowie die humorvolle Bemerkung: in symb. apost. (864)

26) ScG I,3(18); cf infra p 32 not. 31

27) PG 32,899B

28) ScG II,23(992); in dN V,1(644)

modum rerum."²⁹⁾ Alle Repräsentanz Gottes durch das Sein der Dinge ist deshalb defizient, weil das Repräsentierte unendlich, das Repräsentierende aber endlich ist: "Quia nullum finitum potest repraesentare infinitum ut est; omnis autem species creata est finita: ergo."³⁰⁾ Weil nun auch Erkenntnis eine Form der Repräsentanz und des Inseins ist, gilt auch hier jenes Prinzip: "Scientia est secundum modum cognoscentis: scitum enim est in sciente secundum modum scientis."³¹⁾, so daß auch hier Thomas sagt: "Omne quod comprehenditur a finito, est finitum."³²⁾ Wie in der Thomas vorausgehenden Tradition wird dies dadurch verdeutlicht, daß das Unendliche zugleich unter dem Aspekt des Umgreifenden gedacht wird: "Solum autem Dei esse, est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens."³³⁾ Gott ist deshalb unbegreiflich, weil "begreifen" bedeutete, den Alles-Umgreifenden selbst noch umgreifen (com-prehendere) zu können, d.h. seine Verstehbarkeit absolut auszuschöpfen vermögen: "Illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur: perfecte autem cognoscitur quod tantum

-
- 29) "sed res ab aeterno in Deo per modum Dei." I Sent 37,2,3 ad 3. "Rursus Deus est omnia in omnibus causaliter cum tamen nihil sit eorum quae sunt in rebus essentialiter: et ideo, quicquid in rebus existens cognoscatur vel intellectu vel sensu vel quocumque praedictorum modorum, in omnibus istis cognitis quodammodo cognoscitur Deus, cum tamen ex nullo cognoscatur sicut est." in dN VII,4(731)
- 30) s. Joan. Ev. I,11(211)
- 31) sth. I,14,1 ad 3. Gotteserkenntnis wird durch eine zweifache Repräsentanz vermittelt: Die Geschöpfe repräsentieren Gott und der Geist repräsentiert die Geschöpfe: "Our knowledge of God is thus doubly mediate, for God is viewed remotely through the medium of created things and of created way of thinking." Sillem *Attributs* 205. Es ergibt sich also eine doppelte Defizienz (cf Pieper 39ff.): "Creaturae deficiunt a representatione Creatoris. Et ideo per creaturas nullo modo perfecte possumus devenire in cognitionem Creatoris; et etiam propter imbecillitatem intellectus nostri, qui neque totum hoc de Deo potest ex creaturis accipere quod creaturae manifestant de Deo." de ver. 5,2 ad 11; cf *Expos. in Job* XI,1 passim
- 32) sth. I-II,4,3 ad 1; "Intellectus noster, cum sit finitus secundum suam naturam, non potest aliquid infinitum comprehendere, vel perfecte intelligere." de ver. 2,2 ad 6; auch die Offenbarung setzt dieses Prinzip nicht außer Kraft:

cognoscitur quantum est cognoscibile."³⁴⁾

Der Begriff des Unendlichen erfordert im Zusammenhang mit dem Problem der Erkennbarkeit noch eine Reihe von Hinweisen. Während Unendlichkeit im Sinne eines schlechthin Umgreifenden eine eher untergeordnete Bedeutung hat - obwohl die Tradition der "klassischen Metaphysik", wie K. Kremer es genannt hat, einige ganz entscheidende Folgerungen daraus gezogen hat -, treibt Thomas die begriffliche Durchdringung insbesondere auf der Basis des Prinzipienpaares von forma und materia weiter fort, so daß die Frage der Bestimmtheit eine weitere Teilantwort erhält.

"Divina revelantur a Deo secundum proportionem eorum quibus revelantur; sed cognoscere infinitum est supra proportionem intellectus finiti; non ergo hoc ipsum quod Deus est, ex divina revelatione a quocumque cognoscitur." in dN I, 1 (19)

- 33) sth. I, 54, 2; Clemens Alex. PG 9, 112A; Athanasius PG 25.433D: ὁ θεός ὧν ἐστὶ καθ'ἑαυτὸν, περιέχων τὰ πάντα, καὶ ὑπ' οὐδενός περιεχομένος. Gregor v. Nazianz PG 36, 317B: ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι... ἀπειρον καὶ ἀόριστον. Hilarius v. Port. PL 10, 55: "infinitus, quia non ipse in aliquo, sed intra eum omnia." Auf diese lange, aber selten beachtete Tradition, auf eine nicht-räumliche Weise "In-sein" zu denken, hat K. Kremer, supra p. 26 n. 10, pp. 27ff. aufmerksam gemacht: Leib in der Seele, Welt in Gott;
- 34) sth. I, 12, 7; dies war, wie sich aus den folgenden Zitaten belegen läßt, eine weitverbreitete Argumentation: "Überhaupt wird ja alles durch den Einen umfaßt, und ihm gebührt schließlich unaussprechliches Schweigen." Ephräm d. Syrer, BKV II, 1928, p. 264; auch Hieronymus spricht von Gott, der die Engel "umfaßt... samt allen Geschöpfen" und entwickelt daraus die "Unfaßbarkeit": BKV I, 1914, p. 234; "Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere. Quandocumque id videtur, quod praesens utcumque sentitur: totum autem comprehenditur videndo. quod ita videtur ut nihil eius lateat videntem, aut cuius fines circumspici possunt." Augustinus PL 33, 606; "On peut savoir que Dieu est infini et tout-puissant, encore que notre âme étant finie ne le puisse comprendre ni concevoir... car comprendre, c'est embrasser de la pensée." Descartes I p. 152 und 145: "Il cesserait d'être infini, si nous le pouvions comprendre." "à cause que le mot de comprendre signifie quelque limitation, un esprit fini ne saurait comprendre Dieu, qui est infini." IX, 210; dieselbe Rede-weise auch bei Pascal, frg. 348: "L'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends."

Wie Thomas in sth. I,7,1 unter Berufung auf Aristoteles ausführt, war allen antiken Philosophen gemeinsam, das erste Prinzip aller Dinge als unendlich zu denken. Wenn sich einige über das Wesen dieser Unendlichkeit täuschten, so deshalb, weil schon die Natur des ersten Prinzips nicht zutreffend bestimmt war. Diese thomasische Begründung ist systematisch insofern interessant, als er nicht - wie Duns Scotus - das erste Prinzip unmittelbar als unendlich denkt, so daß sich zwischen dem Wesen des primum und dem seiner infinitas noch eine Folgerung, und damit eine Irrtumsmöglichkeit einschleiben läßt.

Beide Prinzipien, materia und forma, sind als solche unendlich, die nur in ihrer realen Komposition sich verendlichen. Die Bestimmung der forma, d.h. die Rezeption der forma hebt zugleich ihren unendlichen Manifestationsspielraum auf, sie wird die forma eines(!) Dinges, also endlich und bestimmt; umgekehrt bedeutet die Bestimmung der materia zugleich die Aufhebung ihres unendlichen Variabilitätsspielraumes. Die scheinbare Symmetrie dieser Konzeption wird unter dem Vollkommenheitsaspekt der beiden Unendlichkeitsweisen gleichsam gedreht: Das Nicht-Bestimmtwerden der materia bedeutet Unvollkommenheit, weil ein Verbleiben in der Potentialität; die forma dagegen wird durch die materia in ihrer "amplitudo contrahitur: unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam habet rationem perfecti." ³⁵⁾

Daß die göttliche Unendlichkeit durch Verneinungen charakterisiert wird, hebt ihren Vollkommenheitsstatus deshalb nicht auf, weil sie nicht als privative zu interpretieren sind, als sollte damit die Defizienz zu einem Optimum zum Ausdruck gebracht werden, sondern eben nur als negative ³⁶⁾: Die Negationen haben den Sinn, den durch den Formcharakter der Unendlichkeit garantierten Vollkommenheitsaspekt ³⁷⁾ zu unterstreichen:

35) sth. I,7,2

36) "Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur." quodlib. III,2,3; auch Bonaventura: "Infinitum dicitur quod caret termino." I Sent 43,2 c 2

37) "Perfectio autem omnis ex forma est. Cum igitur Deus ex hoc

"...non limitatur ad aliquam determinatum effectum."³⁸⁾ "Quia nullus est perfectionis suae terminus sive, sed est summae perfectionis"³⁹⁾ oder die schärfste Formulierung der Unendlichkeit: "Quia scilicet non finitur aut determinatur aliquo."⁴⁰⁾ In der Zuordnung von "infinitum" und "non determinari" kann zweiteres wohl kaum als Unbestimmtheit ausgelegt werden. Wenn nicht schon die Formulierungen darauf schließen lassen, daß nur partikuläre Fixierungen negiert werden sollen, so kann sich ein solcher Abweis wiederum auf den Formcharakter der Unendlichkeit stützen, der nicht nur die Vollkommenheit, sondern auch die Erkennbarkeit, wenn auch als ontologische Intelligibilität verstanden, begründet: "Infinitum autem secundum formam est secundum se notissimum, sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem."⁴²⁾ Thomas versucht demnach, wie Gilby sagt, "to describe his infinity not by indefiniteness but by very excess of form."⁴³⁾ Weil aber alle innerweltliche Unendlichkeit einen unter irgendeinem Aspekt doch endlichen Sachverhalt betrifft, zumindest, insofern er eine bestimmte Arteigentümlichkeit besitzt, kann nur Gott in einem absoluten Sinne "unendlich" genannt werden⁴⁴⁾; um die Absolutheit auszudrücken, steigert Thomas auch die Unendlichkeit: "in rebus creatis... nihil dicitur infinitum quin sit secundum aliquid finitum, scilicet secundum speciem. Unde Deus, qui est omnibus infinitus, excedit omnem infinitatem."⁴⁵⁾

infinitus sit quod tantum forma vel actus est... sua infinitas ad summam perfectionem ipsius pertinet." Comp. theol. 20; unmittelbarer Konnex von Unendlichkeit und Vollkommenheit auch bei Duns Scotus: "nihil est perfectum, cui non repugnat infinitas, nisi sit infinitum." ox I, 19, 1;

38) in Met. XII, 8 (2550)

39) ScG I, 43 (358)

40) in dN VIII, 1 (750)

41) auch bei Bonaventura: "ubi est infinitas, ibi est confusio." I Sent 2, 3; oder umgekehrt bei Thomas: "Quaelibet creatura habet esse finitum et determinatum." sth. I, 84, 2 ad 3

42) quodlib. III, 2, 1; "quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum quod se tenet ex parte formae non limitatae per materiam, est secundum se maxime notum. Sic autem Deus est

4. Die Lösung der Aporie

Thomas von Aquin ist vor dieser Aporie von Transzendenz und Immanenz, Unendlichkeit und Endlichkeit nicht stehen geblieben, denn die dann mögliche Folgerung eines grundsätzlichen Agnostizismus beraubte die menschliche beatitudo ihrer potentiellen Vollendung⁴⁶⁾. Er hätte aber nicht nur diese praktische Konsequenz, sondern stünde als reflexive These von der absoluten Unerkennbarkeit des Absoluten gegen die alltägliche, aber christlich inspirierte Praxis und gegen das, was Augustinus zum Grundbestand antiker Lehrtradition gezählt hatte⁴⁷⁾. Die Erkennbarkeit Gottes gehört zwar weniger zum Lehrbestand christlicher Religion, als vielmehr zu dem, was diese immer schon voraussetzt. Diese Voraussetzung zu begründen, d.h. sie in ihrer Vernünftigkeit darzustellen, betrachtet Thomas als Aufgabe seiner denkerischen Bemühung, ohne deshalb in averoistischer Weise der Philosophie den Primat vor der Religion zuzubilligen.

Es geht demnach darum, die Möglichkeitsbedingung der Gotteserkenntnis aufzuzeigen, und dabei den Gesichtspunkten des letzten Abschnitts Rechnung zu tragen, oder, als Frage formuliert: Heben jene Einschränkungen (die insgesamt aus thomasi-schen Texten zitiert wurden) den Begriff der Erkenntnis selbst auf? Es wird sich allerdings zeigen, daß die Lösung des Thomas nicht als ganze aus dem schlichten Aufweis besteht, alle Begrenzungen der Erkenntnismöglichkeit ließen doch noch einen,

infinitus." sth. I, 12, 1 ad 2; cf quodlib. III, 2, 3. Gott als maxime notum ist also das Bestimmteste, und zwar auch in dem Sinne, daß er nicht durch anderes von anderem unterschieden wird, sondern sich selbst durch sich von allem anderen unterscheidet: I Sent 8, 1, 2 ad 3; de pot. 1, 2 ad 7; 7, 2 ad 4; quodlib. VII, 1, 1 ad 1. Auch wenn diese unendliche Bestimmtheit von einem endlichen Geist nicht gedacht werden kann, so folgt doch aus der Unbestimmbarkeit nicht notwendig die Unbestimmtheit (cf Kleutgen II p 917f.).

43) Introd. XX § 3

44) "Infinitem esse... in quo omnis essendi perfectio includitur... Et hoc modo solus Deus infinitus est." de ver 29, 3, 2. Auch Descartes begründet seine Unterscheidung mit dem

wenn auch nahezu verschwindenden Freiraum für die Erkennbarkeit, als ob die Einschränkungen selbst, weil negativ, keine Voraussetzungen einzugehen hätten: So müßte Gott ja "irgendwie" gedacht werden, um als ein Etwas gedacht zu werden, das jede Erkennbarkeit ausschließt.

Das Grundverfahren der philosophischen Theologie des Thomas beruht auf dem Kausalitätsprinzip; seine Tragfähigkeit entscheidet alles. Gott kommt auf den fünf Wegen als causa in den Blick; was darüber hinaus vom Wesen Gottes gesagt werden kann, basiert auf dem kausal Erschlossenen⁴⁸⁾. Darin unterscheidet sich der thomasische Ansatz von dem des Anselm von Canterbury. Die Bestimmung Gottes als das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, hatte Anselm eingeführt als eine insofern konsensfähige Bestimmung, als darin sowohl der Theist das Subjekt seiner Behauptung, wie der Atheist das seiner Leugnung wiederzuerkennen vermag. Das Weitere wird gefolgert - modo socratico - als Explikation eines Konzedierten. Thomas bestreitet weder die Richtigkeit jener Bestimmung⁴⁹⁾, noch deren Konsensfähigkeit, zeigt aber, daß sie

Vollkommenheitsargument: "Dico idcirco mundum esse indeterminatum vel indefinitum, quia nullos in eo terminos agnosco, sed non ausim vocare infinitum, quia percipio Deum esse mundo maiorem, non ratione extensionis.. sed ratione perfectionis." V p 344

45) in dN IX, 1 (806)

46) "Quia perfectum hominis bonum est ut quoquo modo Deum cognoscat, ne tam nobilis creatura omnino in vanum esse videretur, velut finem proprium attingere non valens, datur homini quaedam via per quam in Dei cognitionem ascendere possit." ScG IV, 1 (3337); "cum perfectio hominis consistat in coniunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum possibile est, ad divina admittatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet." in de trin. 2, 1

47) "Ita cum in unaquaque earum quid quisque sectetur, multiplex sit discrepantia opinionum, esse tamen aliquam naturae causam, scientiae formam, vitae summam, nemo cunctatur." de civ. Dei XI, 25

48) "Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio." ScG I, 3 (16); cf sth. I, 12, 12; Habbel 2, Sertillanges I p 152;

nur hypothetischen Charakter hat; denn Anselm begründe nicht die Notwendigkeit dieser Bestimmung: "Ex hoc non sequitur quod aliquis non possit negare vel cogitare, Deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non potest."⁵⁰⁾ Die Wahrheit des ipsum esse subsitens hätte als Begriff eines Ansatzes stets nur hypothetische Richtigkeit, erst auf der Basis eines kausalen Rückschlusses und der Explikation seiner Resultate wird er in seiner Notwendigkeit gezeigt. Aus thomasischer Perspektive nimmt sich Anselms Argumentation wie eine Überschätzung aus: Wir wissen nicht, was Gott ist; daß Gott das ipsum esse und das notissimum zugleich ist, und daher die Negation seiner Existenz eine Absurdität, kann legitim behauptet werden, wenn und nur wenn das Kausalverfahren diesen Schluß zuläßt. Die Konklusion mit den Prämissen vertauscht zu haben, ist der eigentliche thomasische Einwand gegen Anselm. Die Perspektive des "quoad nos" kann nicht die wahre sein, sie darf andererseits aber auch nicht übersprungen werden; daher führt Thomas selbst die via causalitatis ein als eine Auxiliärmethode: "Nos de Deo non possumus scire quid est, utimur tamen in hac doctrina effectum eius, vel naturae vel gratiae loco definitiones, ad ea quae de Deo in hac doctrina considerantur. Sicut in quibusdam scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causa per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causae."⁵¹⁾

Aber was leistet dieses Verfahren? Es ist Thomas' oftmals formulierte These, daß die via causalitatis nur zum Wissen des Daseins führt: "Non possumus in statu viae pertinere ad cognoscendum de ipso nisi quia est."⁵²⁾ Die Begrün-

49) er benützt sich auch selbst: z.B. ScG I, 43(366)

50) I Sent 3, 1, 2 ad 4

51) sth. I, 1, 7 ad 1

52) in de trin. 1, 2; "Aliquid circa Deum est omnino ignotum in hac vita, scilicet quid est Deus." in ad Rom. I, 6(114);
"...in omnibus istis cognitis quodammodo cognoscitur Deus,

dung liegt in dem besonderen, oben angeführten Kausalitätsverhältnis: Eine Wirkung, die gegenüber der virtus essendi ihrer Ursache zurückbleibt, also unter deren Vollkommenheitsniveau steht (das Gott-Welt-Verhältnis anders zu denken wäre absurd), läßt lediglich den Schluß auf das Dasein der Ursache zu: "Alius effectus est, qui deficit a praedicta aequalitate, et per talem effectum non potest comprehendivirtus agendi et per consequens nec essentia eius; sed cognoscitur tantum de causa quod est... Hoc autem modo se habet omnis effectus ad Deum." ⁵³⁾ Diese, auch später noch vertretene Position ⁵⁴⁾, birgt zwei Schwierigkeiten in sich:

Erstens: Wenn Gott als einfach zu denken ist, dann müssen auch Sein und Wesen koinzidieren; würde aber nur das Dasein erschließbar sein, wäre diese Identität wieder gebrochen. Thomas löst diese Aporie zwischen Identität von Dasein und Wesen einerseits und dem Wissen des Daseins allein dadurch, daß nicht etwa die erste Behauptung in irgendeiner Weise relativiert würde, sondern in einer nochmaligen Reduzierung des Wissens vom Dasein Gottes.

sicut causa, cum tamen ex nullo cognoscatur sicut est." in dN VII, 4(731); ähnlich schreibt Hieronymus: "Wer zu Gott hintritt, muß glauben, daß er ist, dann findet sich in diesen Worten nichts davon, daß es nötig sei zu wissen, wer und wie er ist, sondern nur, daß er ist. Wir wissen nämlich, daß es einen Gott gibt, und wir wissen auch, was er nicht ist; aber was und wie er ist, können wir nicht wissen." Über Isaias VI, 1-7, 8KV I, 1914 p 234; Gregor v. Nyssa. c. Eun. II, 71: ὅτι μὲν ἔστιν οὐδ' αὖτε, τὸν δὲ τῆς οὐσίας λόγον ἀγνοεῖν οὐκ ἀρνούμεθα.

53) in de trin. 1, 2; ScG III, 49

54) Charron, Trois vérités I, 5: "Il n'y a aucune démonstration suffisante pour expliquer ce que c'est que Dieu... les effets montrent bien qu'il y a une cause, encore qu'ils n'enseignent pas assez qu'est-ce que cette cause." Pascal versucht, es durch eine Analogie mit der mathematischen Unendlichkeit plausibel zu machen, frg. 233: "Nous connaissons qu'il y a un infini et ignorons sa nature, comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre; mais ne savons ce qu'il est: il est faux qu'il soit pair, il est faux qu'il soit impair; car, en ajoutant l'unité, il ne change point de nature, cependant c'est un nombre, et tout nombre est pair ou impair (il est vrai que cela s'entend de tout nombre fini). Ainsi on peut bien connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est."

Was bedeutet der Satz: Gott ist? Genauer: Was heißt in diesem Satz "sein"? Thomas gewinnt zwar seinen Zugang zur Seinsfrage gewöhnlich nicht über die Kopula "sein", aber die folgende Grunddifferenzierung dessen, wie das *ens* ausgelegt wird, setzt doch hier an: "Ens" meint einmal das, was durch die Kategorien eingeteilt wird, es meint etwas "in natura existens" die "entitas rei", den "actus essendi". Auf die andere Weise "dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod est dicitur copula."⁵⁵⁾ In dieser Differenzierung ist wiederum ein Doppeltes zu beachten: entia im ersten Sinne sind dies auch im zweiten, alles real Seiende kann auch durch ein affirmatives Urteil ausgesagt werden. Entscheidend aber ist, daß dieses Verhältnis irreversibel ist, da erstens die Bildungsmöglichkeit affirmativer Urteile umfangreicher ist als die möglicher Seinsakte⁵⁶⁾, und zweitens die beiden Seinsweisen in einem Begründungsverhältnis stehen: "Veritas propositionis potest dici veritas rei per causam. Nam ex eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa est."⁵⁷⁾ Weil die zweite Weise, Sein auszusagen, nicht notwendig einen Seinsakt meint, umgreift sie sowohl das Sein der Negation und Privation⁵⁸⁾, als auch die Möglich-

55) I Sent 33,1,1 ad 1

56) "Horum autem differentia est quia secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat." de ente 2(2)

57) in Met. V, 9(895); "iste secundus modus comparatur ad primum, sicut effectus ad causam." ib. (896);

58) "Per quem modum privationes et negationes entia dicuntur; dicimus enim quod affirmatio opposita est negationis, et quod caecitas est in oculo." de ente 1(2); "...Unde dicimus quod non ens est non ens. Quod non diceretur, nisi negationi aliquo modo esse competeret." in Met. IV, 1(539). Wie zentral diese Unterscheidung aber gerade für eine adäquate Interpretation der Privationstheorie des Bösen ist, die über 2000 Jahre das Böse als *μὴ ὂν*, als *οὐθέν*, als privatio boni debiti auslegte (bei Thomas z.B.: "Mali- tia totaliter in non-esse consistit." de pot. 3, 16 ad 3), zeigt das wohl auf einer formalistisch-positivistischen oder romantischen Ontologie beruhende und vielfach belegbare Mißverständnis, jene Privationstheorie habe das Problem des Bösen "gelöst", indem sie das Böse schlichtweg gelegnet habe. Aber eine Leugnung war gar nicht abab-

keit, den Satz: Gott ist, zu interpretieren: Beide Aussagen, und dies ist das zweite, nämlich das praedicatum substantiale und das praedicatum accidentale⁵⁹⁾, können als Antworten auf zwei verschiedene Fragen interpretiert werden, erstere als Antwort auf die Frage: quod est? zweite auf die Frage: an est?⁶⁰⁾

Erst die beiden reduktiven Momente des praedicatum accidentale: die vollständige Abtrennung der Was-Frage von der Ob-Frage, und die Abtrennung des Aktseins von dem Sein als Satz Wahrheit, gewähren die Lösung jener Aporie: "Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est."⁶¹⁾

Allein, trotz Thomas' häufiger und pointierter Formulierungen, nur Gottes Dasein, nicht hingegen sein Wesen sei erkennbar, bleibt das Wesen Gottes nicht in einem derart radikalen Sinne unbekannt, daß zuletzt es unmöglich würde, wem das Dasein nun zukomme; sowohl Thomas' eigene Aussagen (z.B. in de trin. (,3), als auch seine noch darzustellenden Einwände gegen Maimonides setzen eine gewisse Dosierung dieser These voraus⁶²⁾. Man muß allerdings beachten, daß das aristote-

sichtigt: "Dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet et ratio ostendit." II Sent 34,1,1; vielmehr sollte jene Unterscheidung, die häufig in der Diskussion des Bösen vorgebracht wird (z.B. de malo 1,1 ad 19), es erst ermöglichen, das Böse einerseits nicht zu leugnen, ohne ihm andererseits substanziellen Charakter zukommen lassen zu müssen, oder, wie Sertillanges es geistreich einordnet: "Il y a le mal, bien que le mal ne soit pas." I p284

59) cf II Sent 34,1,1; das ens, das die compositio propositionis meint, wird praedicatum accidentale genannt, weil die compositio Zeitlichkeit impliziert: In Met. X,3 (1982)

60) cf II Sent 34,1,1; "ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositionibus consistit, cuius nota est hoc verbum "est": et hoc est ens quod respondetur ad quaestionem: an est?" sth. I, 48,2 ad 2

61) sth. I,3,4 ad 2; cf de pot. 7,2 ad 1; ScG I,12(78); "Quand nous disons: il est, le mot e s t a valeur de copula; il

lisch-scholastische Verständnis dessen, was es heißt, ein Etwas in seinem Wesen zu wissen, an ein solches Wissen ganz besondere, aber präzise Bedingungen stellt: "Res comprehenditur cuius definitio cognoscitur, si tamen ipsa definitio comprehendatur. Sed sicut possibile est cognoscere rem sine comprehensione, ita et definitionem ipsius, et sic res ipsa remanet non comprehensa."⁶³⁾

Daher sind alle umschreibenden Attribute selbst wieder nur hinsichtlich ihres Daseins bekannt: "Similarly one can know that God is truth, that he is intelligence, that he is wise, and so on, all according to the proper notions of these attributes, without having the least notion of what they are on the divine level. The positive theology has to be complemented everywhere by the negative theology."⁶⁴⁾ Die Bestim-

exprime la vérité d'une proposition, mais il n'est pas un prédicat, et n'entend point classer Dieu proprement au rang des êtres." Sertillanges I p 173; "We can prove the truth of the proposition 'God is', but, in this unique case, we cannot know the meaning of the verb 'is'. Such is the Thomistic meaning of the classical doctrine of the ineffability of God." E. Gilson, A History of Christian Philosophy in the Middle Ages, 1955, p 369

62) "...da die cognitio quia est nicht bloß ein Wissen um das Dasein von etwas, sondern auch eine Einsicht in das Inhaltliche, in die Eigenschaften eines Dinges bedeutet." Grabmann 70; Thomas konnte wohl auch deshalb die Unkenntnis des Wesens Gottes nicht für total halten, weil sonst jede Form der Gotteslehre aufgehoben bzw. sich am Ende ihrer Ausarbeitung als Absurdität herausstellen würde: "Que serait une science qui ne pourrait rien connaître de son sujet?" Nicolas 87;

63) de ver. 8, 2 ad 4; Cajetan versucht, in de ente c. 6 qu. 14, die Unterscheidung terminologisch zu fassen: "Aliud est cognoscere quidditatem seu cognitio quidditatis et aliud est cognitio quidditativa seu cognoscere quidditative. Cognoscit enim leonis quidditatem, quicumque novit aliquod eius praedicatum essentialium. Cognoscit autem quidditative non nisi ille, qui omnia praedicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit." Besonders Maritain hat vor voreiligen Schlüssen aus den thomastischen Aussagen gewarnt und auf einer korrekten Übertragung der Formulierung, das Wesen Gottes sei unerkennbar, bestanden: "Pour traduire correctement en langage moderne scire quia est et scire quid est, il faudrait dire, dans le premier cas, savoir dans l'ordre ou la perspective de

mung der Wesenheit - in der Summa theologiae die wesentlich umfangreichere Darlegung⁶⁵⁾ - geschieht entweder dadurch, daß jene Bestimmungen aus dem Beweisresultat unmittelbar abgeleitet werden⁶⁶⁾, oder daß von innerweltlichen Vollkommenheiten, ebenfalls via causalitatis, auf deren transzendenten Grund geschlossen wird: "Quia omnes rerum perfectiones quodam ordine a summo rerum vertice Deo descendunt, ipse (scil. homo), ab inferioribus incipiens et gradatim ascendens, in Dei cognitionem proficiat."⁶⁷⁾

la simple certitude de fait, dans le second, savoir dans l'ordre ou la perspective de la raison d'être, ou l'explication. Toute connaissance qui n'atteint pas l'essence en elle-même relève du scire quia est." Distinguer pour unir p 455

- 64) Owens 315; ähnlich schreibt C. Fabro: "Ma perchè noi siamo finiti et finita è ogni creatura che ci è scala a Dio, noi non possiamo assolutamente conoscere la pienezza della spiritualità divina: conosciamo che è spirito, non come lo è, e non conoscendo il c o m e anche il che è rimane vago e indeterminato." Dio p 142; Lyttkens, Analogie p 411. Thomas selbst sagt von den Attributen: "in statu viae de nullo eorum possumus cognoscere quid est, sed solum an est." in de trin. 1, 4 ad 10; cf Gilson, Thomisme p 155
- 65) "Après avoir réservé une seule question de la Somme de théologie à la preuve de l'existence de Dieu, il en consacre plus de vingt à examiner la signification des attributs divins." Rauwens 172f.;
- 66) "Creaturae autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solum ratione naturali de Deo cognosci potest, quod competere ei necesse est secundum quod est omnium entium principium." sth. I, 32, 1. Inhaltlich ist es besonders der Begriff des primum movens immotum, der bei Thomas als Basis aller folgenden Deduktionen fungiert: "Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis." ScG I, 14 (119); sth. I, 12, 12; "Oportet autem quod qui cognoscit aliquam rem esse, per aliquid rei illud cognoscat: et hoc vel est aliquid praeter essentiam rei, vel aliquid de essentia ipsius." in post. anal. II, 7 (475); Gratry II p 82: "Il prouve d'abord l'existence de Dieu par le fait de mouvement. En appliquant à ce fait le procédé dialectique ou inductif qui donne les majeures, il conclut l'existence de l'être immuable. Puis de l'immutabilité, prise comme essence métaphysique de Dieu, il déduit tous les attributs divins."

Nun scheint zwar Thomas in einigen Texten die via causalitatis als eine von drei verschiedenen Weisen der Gotteserkenntnis zu verstehen⁶⁸⁾, die im übrigen nicht immer deutlich genug von den drei Interpretationsarten der göttlichen Namen geschieden sind, aber es wird nicht nur in dem eben zitierten Text die Kausalrelation für alle drei Wege benutzt, sondern diese werden auch ausdrücklich als Implikante eines Verfahrens beschrieben: "...Unde cognoscimus de ipso habitudine ad creaturas, quod scilicet est omnium causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit."⁶⁹⁾ Auch wenn manchmal der Eindruck naheliegt, als wäre die via remotionis eine Interpretationsmethode für das kausal Erschlossene, so ist doch der Zusammenhang mit dem letzten Gesichtspunkt klar: Die Vernunft erkennt die Welt als effectus, erkennt auch noch seine Defizienz gegenüber seiner Ursache, aber diese Defizienz, die konkret in dem Satz zum Ausdruck kommt, von Gott könne nicht erkannt werden, was er ist,

67) ScG IV, 1(3337). Wie Scheltens(322) hervorhebt, wird Gotteserkenntnis durch Welterkenntnis vermittelt, dies aber ist nur möglich, wenn die Welt als Schöpfung bzw. als Wirkung verstanden wird und diese Geschöpflichkeit eine similitudo impliziert: Ausgangspunkt bleiben also die kreatürlichen Vollkommenheiten. Dies ist im übrigen auch der Grund, warum Thomas ebenso wie Maimonides, der warnte, wenn die Würde der Dinge bestritten würde, werde die Existenz Gottes unbeweisbar (Dux perplex. I, 73/4), sich dagegen wehrt, die Vollkommenheiten der Welt entweder herunterzudefinieren: "Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectionem effectum inducit. Deus est autem perfectissimus agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectionis creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis." ScG III, 69(2445), oder wie Bonaventura, profanes Wissen angesichts der theologischen Wahrheit in die Bedeutungslosigkeit abzuschieben: "Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam." ScG II, 3(869); kein Wissen läßt sich gänzlich vom anderen ablösen, wie es bereits Proklos, in Tim. 67A, formuliert hat: καὶ ἡ φυσιογνωμία φαίνεται θεολογία τις.

68) "Cum creatura exemplariter procedat ab ipso Deo sicut a causa quodammodo simili per analogiam, ex creaturis pot-

läßt nun die *via remotionis* zur Eminenz des Seinsgrundes gelangen, obwohl andererseits, wie in dem oben angeführten Zitat, die *via eminentiae* selbst noch einmal als korrigierende Interpretation des zweiten Weges dargestellt ist. Vermutlich läßt sich erst im Zusammenhang mit der dreifachen Bedeutung der göttlichen Namen, den drei Theologien des Dionysios, diese Problematik etwas klären; die Akzentuierung der *via remotionis* muß aber unbedingt festgehalten werden: "Est autem *via remotionis* praecipue utendum in consideratione divinae substantiae."⁷⁰⁾

Die allgemeine Begründung der *via remotionis* nimmt Thomas aus der Verfassung der menschlichen Vernunft: Es ist das Prinzip, daß alle Erkenntnis mit der Sinnlichkeit anhebt, so daß, was zuerst in die Erfassung des Intellektes fällt, von der Art des Sinnlichen, Zusammengesetzten, Vielen etc. ist. Diese Verankerung in der Sinnlichkeit geht zwar nicht so weit, daß mit ihr zugleich die Grenze des Erkennbaren umschrieben wäre, aber doch so tief, daß alles andere auf seiner Basis auf dem Wege der Verneinung erkannt werden muß: "Et inde est etiam quod omnia quae transcendunt haec sensibilia nota nobis non cognoscuntur a nobis nisi per negationem sicuti de substantiis separatis cognoscimus, quod sunt immateriales et incorporeae, et alia huiusmodi."⁷¹⁾

est in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam." I Sent 3, 1, 8; cf. de dN VII, 4 (731)

69) sth. I, 12, 12; in de trin. 1, 2

70) ScG I, 14 (117); "simplicia, et praecipue divina, nullo modo melius manifestantur quam per remotionem." I Sent 8, 2, 1 ad 1; den Zusammenhang mit unserer Themastellung hebt Habbel 105 n. 3 hervor: "Diese Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Abstrahierens von der Unvollkommenheit scheint mir die eigentlich entscheidende in den ganzen Analogie- bzw. Univokationsproblemen zu sein."

71) in de an. III, 11 (758); "Unde est quod prima rerum principia non definimus nisi per negationes posteriorum; sicut dicimus quod punctum est, cuius pars non est; et Deum cognoscimus per negationes, in quantum dicimus Deum incorporeum esse, immobilem, infinitum." in Met. X, 4 (1990)

Daraus wird schon ersichtlich, daß die zentralen, hierfür relevanten Begriffe nur auf diese Weise zu gewinnen sind: Zeitlosigkeit⁷²⁾ und Einfachheit⁷³⁾, sogar Substanz⁷⁴⁾ und Intelligibilität⁷⁵⁾.

Die nähere Begründung ergibt sich daraus, daß Gott nicht als unter einer Gattung stehend gedacht werden kann (auch dies eine Negation!).⁷⁶⁾ Daher muß statt eines definitorischen Verfahrens - also auch diese Methode erfüllt eine Auxiliärfunktion: "loco definitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationes" (wie Anm. 75) - eine nähere Bestimmung dadurch erreicht werden, daß nicht nur negative Begriffe gewonnen, sondern darüber hinaus die Negationen in ihrem Zusammenhang bzw. in ihrer Kumulierung betrachtet werden: "Et quanto plures negationes de eis cognoscimus, tanto et minus confusa est earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias."⁷⁷⁾ Statt durch ein definitorisches Verfahren bestimmt zu werden, müssen negative Differenzen angegeben werden, die sich gegenseitig einschränken, wie es in ScG I, 14 dargelegt wird; dabei haben die Negationen in einer Abfolge zu stehen: kein Akzidenz, kein Körper etc.

72) "idest principio et fine carens...succesione carens." sth. I, 10, 1

73) als das, was keine Teile hat: "Per hoc autem est aliquid unum, quod est in se indivisum, et ab aliis distinctum." de ver. 2, 15. Hier zeigt sich nochmals (cf. not. 71), daß die via negationis keine rein innertheologische Methode darstellt, da sie stets nach Analogie der Mathematik verdeutlicht wird (sth. I, 10, 1 ad 1) und dort wohl auch ihren Ursprung hat: In einem von Wolfson, Albinus und Plotinus p. 119 not. 31, zitierten Text aus dem Euklidkommentar des Simplicius heißt es: "Punctum ideo negando Euclides diffinivit, diminutione puncti a linea. Cum ergo corpus sit tres habens dimensiones, punctum necessario nullam earum habet, nec habet partem."

74) "Dicitur ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura." ScG I, 25 (236)

75) "Intelligibile videtur magis dici per remotionem quam per positionem. Ex hoc enim est unumquodque intelligibile quod est a materia immune vel separatum." in de trin. 1, 2 ad 4

Diese Methode der *via negationis* wurde von Duns Scotus kritisiert⁷⁸⁾, der sowohl die negative Theologie wie Analogie, in der die Negation ja ebenfalls schwerer wiegt, ablehnt. Seine Einwände bestehen in etwa aus drei Punkten: Jede Negation ist lediglich die Kehrseite einer Bejahung, also kann von jener auf diese geschlossen werden und daher als grundsätzlich Überwindbar gelten. Eine reine Negation wäre völlig unbestimmt, also völlig wertlos; bezieht man die Negation aber auf einen bestimmten Begriff, kann sie einen Sinn haben, aber nur dann, wenn dieser Begriff nicht selbst negativ ist! Außerdem scheint die Negation, will sie nicht zum Begriff des Nichts gelangen, ein (positives) Maß vorauszusetzen: "Il faut nier. Mais que nier, et dans quelle mesure?"⁷⁹⁾

Allein, der Primat der Affirmation wird auch bei Thomas häufig hervorgehoben: "Omnis negatio fundatur in aliqua affirmatione."⁸⁰⁾, aber Thomas zieht daraus nicht den Schluß, daß deshalb jede, eine Negation fundierende Affirmation inhaltlich darstellbar sein müsse - so jedenfalls sein Ausleger Sylvester von Ferrara: "Cum ergo negatio de Deo dicta sit de aliquo existente, oportet illam super aliquid in Deo existens fundari. Verum, licet ita sit, non est tamen necesse ut cognoscens negationem de Deo determinate distincteque cognoscat in ipso affirmationem super quam fundatur: potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, et tamen affirmatio quae est illius fundamentum ignorari."⁸¹⁾

76) cf sth. I, 3, 5; Optatus PL, 992A: "Genus Dei est, non habere genus."

77) in de trin. 6, 3

78) cf in der Edition des opus oxoniense von Garcia I p 305 und p 596; cf Gilson, Jean Duns Scot p 220f.

79) Winance 194

80) de malo 2, 1 ad 9; in Met. IV, 8 (644); gelegentlich sogar als Kausalrelation bestimmt: "Semper enim in rebus negatio fundatur super aliqua affirmatione, quae est quodammodo causa eius." sth. I-II, 72, 6; cf I Sent 22, 1, 4 ad 2

81) com. in ScG I, 14, V, in Ed. Leon. XIII p 41; cf MacDonald 88; trotz jener Bestimmung als Kausalverhältnis kennt Thomas im Sinne des Sylvester nur den entgegengesetzten Schluß: "Oportet quod quicumque scit affirmationem, cognoscat ne-

Heintel hat in seinem Aufsatz die Bedingungen für die Tragfähigkeit der via negationis herausgestellt⁸²⁾: Negation muß als bestimmte Negation gedacht werden, und dies ist möglich, wenn - hier erscheint wieder das bereits erwähnte Doppelschema von negativem Begriff und der Kumulation von Negationen - erstens das Woher der Negation im Blick bleibt: Ewigkeit, als Negation der Zeitlichkeit, muß "doch in einem über die Negation vermittelten Zusammenhang mit dem bleiben, von woher die Negation gekommen ist." Ist diese Bedingung nicht erfüllt, dann könnte Ewigkeit auch die Negation von Materialität, Endlich etc. bedeuten, bzw. Ewigkeit wäre mit Geist und Unendlichkeit synonym. Zum zweiten haben einzelne Negationen in einem Zusammenhang fortlaufender Negationen zu stehen; so muß zwar Materialität schlechthin negiert werden, aber doch so, "daß mit diesem Prädikat ein Unterschied im Rahmen der Substantialität angezielt ist."

Was wird durch diese Erkenntnisbemühung erreicht? "Et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius sit propria consideratio cum cognoscatur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit."⁸³⁾ Ebenso wie der Gedanke, daß nur das Dasein Gottes wißbar ist, daß progressive Negation eine Erkenntnismethode darstellt⁸⁴⁾, gehört auch der Satz, wir

gationem." de ver. 2, 15. In dem Satz: "...nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare" (de pot. 7, 5) unterstreicht Feckes (139) das aliquid und fügt hinzu: "Zur Begründung eines negativen Urteils ist es nicht notwendig, gerade jenes positive Element vorher zu kennen, auf dem letztthin die Ablehnung sich metaphysisch gründet."

82) Transzendenz und Analogie, p 268f., 278;

83) ScG I, 14 (118); "procédant par ordre et distinguent Dieu de tout ce qui n'est pas lui par des négations de ce genre, nous atteindrons une connaissance, non pas positive, mais vraie, de sa substance, puisque nous le connaissons comme distinct de tout le reste." Gilson, Thomisme 141

84) Belege aus der jüdischen Philosophie: für ersteres Kaufman p 431 not. 106, für zweiteres p 455ff., für Maimonides

wußten von Gott nur, was er nicht ist, einer langen Tradition an⁸⁵⁾. In der Summa theologiae bildet er das Vorzeichen der gesamten Attributenlehre: "Sed quia de Deo scire non possumus quid sit sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit sed potius quomodo non sit."⁸⁶⁾ Das Voraufgehen-
de sollte gezeigt haben, daß das Wissen des Nichtwissens keinen inneren Widerspruch in sich birgt. In einer fast stereotypen Wendung gibt Thomas dem Gedanken zudem noch einen anderen Akzent: Gottes Transzendenz kann nicht adäquat gedacht werden, aber dies kann selbst noch einmal gedacht werden und ist, so sagt Thomas, der Gipfel menschlichen Erkennens: "Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum, quod de eo intelligimus, excedere."⁸⁷⁾ Gott wird demnach nicht erkannt, aber die Erkenntnis der eigenen Unkenntnis wird selbst als Gotteserkenntnis verstanden. Das ist alles andere als resignativer Agnostizismus, denn die Erkenntnis wächst, je mehr Verneinungen begründet gewußt werden. Die Erkenntnis Gottes ist also so etwas wie eine Idee, die nur approximativ erreichbar ist. Die Approximation geschieht durch Negationen, per ne-

p 440 not. 119; "Von den Neuplatonikern ausgesprochen, von manchen Kirchenvätern wiederholt, von den arabischen Denkern angenommen, war der Satz, dass wir nur wissen können, was Gott nicht ist, in die jüdische Religionsphilosophie übergegangen, als Maimōni mit dem Nachweis der notwendigen Folgen, die aus dieser unscheinbaren Behauptung hervorgehen, die Geister aufrüttelte." p 481

- 85) Plotin Enn. V, 3, 14, 6-8: καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν, ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν, ὥστε ἐκ τῶν ὑστερων περὶ αὐτοῦ λέγομεν.
Augustinus PL 37, 1090: "Deus ineffabilis est. facilius dicimus, quid Deus non sit, quam quid sit." Clemens v. Alex. PG 9, 109A; Ratherius PL 136, 709A;
- 86) sth. I, 3 prol.; I, 2 prol.; in etwas anderer Weise steht bei Augustinus das Wissen dessen, was Gott nicht ist, auch am Anfang: "Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus jam nosse quid non sit." PL 33, 459
- 87) de pot. 7, 5 ad 14; de ver. 2, 1 ad 9; ScG I, 5(30); in symb. apost. 1(882); in de causis VI(160); in dN I, 3(83); Augustinus PL 38, 360: "Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti." Tertullian PL 1, 432A; Dionysios Areop. PG 3, 588B; Anselm, Prosl. c. 15: "Domine, non solum es quo

gationem. Andererseits wird dadurch auf einen zwar positiven, aber nicht positiv faßbaren Inhalt zugegangen; der Erkenntnis eignet also ein wesentlich reflexives Moment: Erkenntnis Gottes besteht letztlich in der Erkenntnis der eigenen Unkenntnis. Seit Augustinus wird solches Wissen unter dem Titel der *docta ignorantia* beschrieben⁸⁸⁾: "et iterum cognoscitur per ignorantiam nostram, in quantum scilicet hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit."⁸⁹⁾ Es ist dies, wie gesagt, kein pures Nichtwissen, denn erstens wird dieses Nichtwissen selbst noch einmal gewußt, und zweitens hat dieses Wissen den status eines *finis cognitionis*: "Dicimur in fine nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscere."⁹⁰⁾, d.h. es steht weder am Anfang eines Erkenntnisprozesses, um ihn in Form eines methodischen Zweifels im sokratischen oder cartesischen Sinne in Gang zu bringen, noch ist es ein Enden im Bewußtsein der Nichtigkeit. "Finis" heißt hier Gipfel, Höhepunkt, auf den hinzuzugehen selbst schon Erkenntnis bedeutet, wie Hilarius sagt: "Inserere te in hoc secretum... Incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, tamen proficiet prodeundo."⁹¹⁾

maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari." Es ist die Frage, wie diese Diskrepanz von Denken und Gedachtem für das Denken sichtbar wird. Anselm hatte das Ungenügen des Denkens im cap. 14 des *Proslogion* dadurch zutagetreten lassen, daß er von einer Disharmonie von "cogitare" und der Erfahrung im "sentire" sprach, während Thomas es zweifach begründet: In ScG I, 3 ist es die Überlegung, daß Gott als reiner Geist, einer auf Sinnlichkeit angewiesenen Vernunft, die schon endliche Substanzen nicht restlos durchdringt, notwendig transzendent bleiben muß. In ScG I, 5 (30) wird die Vernunft durch die Offenbarung darin von außen zusätzlich bestärkt (*firmatur*).

- 88) "Non dico de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo" PL 32, 1015; 33, 505: "Docta ignorantia"; Bonaventura II Sent 23, 2, 3 et par.; Cyrill v. Jerusalem PG 33, 4540: περί θεοῦ, μεγάλη γνώσις τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν. Cusanus, *de ven. sap.* 12: "Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat." Descartes I p 145: "Mais cela même que nous la (scil. grandeur de Dieu) jugeons incompréhensible nous la fait estimer davantage."

Um diese Linie noch auszuziehen: Die Erkenntnis Gottes enthält nicht nur bei Albert⁹²⁾, sondern auch bei Thomas am Ende stark mystische Elemente: Nicht nur die gewisse

89) in dN VII,4(731)

90) in de trin.1,2 ad 1; cf Macarius Aegypt. PG 34,564 A

91) PL 10,58f.; von Thomas zitiert: ScG I,8(50); de ver.5,2 ad11 Die Unendlichkeit des "Objektes" impliziert also die Unabgeschlossenheit des Weges zu ihm, sowohl in theoretischer Hinsicht, wie Nikolaus v. Kues sagt: "Intellectus igitur qui non est veritas numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum" (doct.ign.I,3,10), als auch in praktischer, so Gregor v. Nyssa: διότι ἡ τελειότης, καθὼς εἰρηται, ὅροις οὐ διαλαμβάνεται. τῆς δὲ ἀρετῆς εἰς ὅρος ἐστὶ, τὸ ἀόριστον. (PG 44,301B). Wie jenes Hilarius-Zitat zeigt, unterschied Thomas nicht einfach zwischen dem vernünftig Erkennbaren und Unerkennbaren, um sich dann auf die Möglichkeiten der Vernunft zu beschränken. Wie wäre sonst der ungeheure spekulative Aufwand (der gesamten Scholastik) zu erklären, das mysterium durch Analogien, Plausibilitäten, (triadische) Strukturierung etc. - quoad nos - zu erhellen? Die Unerkennbarkeit schied schon Platon (Soph.254a) in die Doppelung des Dunklen und des Überhellen, wobei er letzteres nicht als ein der Vernunft Fremdes, sondern als Transrationales (Phaid.85d) verstand. So konnte man es stets als Stimulanz interpretieren: Augustinus PL 33,1616: "Secretum Dei intentos debet facere, non adversos", Thomas sth. II-II,2,10: "Cum enim homo habet promptam voluntatem ad credendum, diligit veritatem creditam, et supra es excogitat et amplectitur si quas rationes ad hoc invenire potest." Gerade das Erkenntnisziel verleiht dem Fragen ein so großes Gewicht: "Qui se ad id in quod tendit pervenire praesumit, non quaesita reperit sed in inquisitione deficit." Leo M. PL 54,226 (Augustinus, de trin.I,2,4; VIII,10,14; quaestio als Konstitutivum der scholastischen Methode!), ohne es in ein Suchen ohne Richtung entgleiten zu lassen: Augustinus, de trin.IX,1,1: "Sic ergo quaeramus tamquam inventuri..." Thomas s. Joan. 14,2(1870): "Melius est enim in via claudicare, quam praeter viam fortiter ambulare. Nam qui in via claudicat, etiam si parum profiscatur, appropinquat ad terminum; qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, tanto magis a termino elongatur." Wie die Frage durch das Befragte ihr Eigenrecht erhält, so die Erkenntnis ihre Würde durch die Wahrheit des Gegenstandes, nicht durch den Grad der Gewißheit: "Minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quam certissima cognitio, quam habetur de minimis rebus." sth. I,1,5 ad 1

Relativierung aller spekulativen Erkenntnisbemühung⁹³⁾, nicht nur die Rede von der verborgenen Gottheit in seinen liturgischen Dichtungen⁹⁴⁾, auch die bezeichnende Verwendung der Metaphern von Licht und Dunkelheit erlaubt diesen Schluß; so endet ein frühes Beispiel einer progressiven Negation in Worten, die später nicht wiederholt, aber auch nicht revidiert werden: "Ad ultimum autem etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis, ab ipso removemus; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo coniungimur, ut dicit Dionysius, et hoc est quaedam caligo, in qua Deus habitare dicitur."⁹⁵⁾ Andererseits wird jenes cognoscere per ignorantiam als Vereinigung mit den "supersplendentibus radiis Deitatis" beschrieben: "Et sic cognoscens Deum, in tali statu cognitionis, illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapientiae, quam perscrutari non possumus."⁹⁶⁾ Zuletzt ist es die in der Diskussion um die Metaphorik des Sehens und Hörens meist übersehene haptische Metapher (Berühren-können, nicht begreifen können), die es erlaubt, den Begriff der Mystik zu verwenden, auch wenn keine wesentlich neuen Elemente hinzukommen, sondern nur das bereits Gesagte in dieser Weise beschrieben wird: "Infinium negative dicitur... et hoc est... perfectissimum; non valens ab intellectu creato comprehendi, sed tantum attingi."⁹⁷⁾

92) "Certes saint Albert reconnaît que chaque nom divin nous laisse dans une certaine inconnnaissance de ce qu'il signifie et que nous affirmons exister en Dieu: à cet égard, tout nom divin est mystique." Ruello 12 n.22

93) in dem so häufig zitierten Dionysios-Wort, div. nom. II, 9: οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεῖα.

94) "Adoro te devote, latens Deitas..." opusc. theol. II p 287

95) I Sent 8,1,1 ad 4; die Verbindung der Ignorantia als sublimissima cognitio mit Ex. 20, 21 (ScG III, 49 (2270)) findet sich auch sonst in mystischen Texten des Mittelalters;

96) in dN VII, 4 (732)

97) I Sent 3,1,1 ad 4; "Deus a beatissimis mente attingitur totus, non tamen totaliter." de pot. 7,1 ad 2; Augustinus PL 38, 663: "Attingere aliquantum mente Deum, magna beatitudo est: comprehendere autem, omnino impossibile." Platon, Symp. 212a; Descartes schreibt in ähnlichem Zusammenhang: "mais pour savoir une chose, il suffit de la toucher de la pensée." I, 152; cf IX, 210; ähnlich Goethe an Stolberg, 26.10.1775

III. Die Bedeutung der Namen Gottes

1. Angemessenheitsgrade angesichts der Unendlichkeit

Das aristotelisch - thomasische Prinzip, daß Dinge als erkannte benannt werden, erforderte eine Diskussion der Lehre von der Gotteserkenntnis. Diese wiederum war nur im Zusammenhang ontologischer Prinzipien (Kausalität, Ähnlichkeit, Partizipation, das Gute) darstellbar. Das dort verhandelte Seinsverhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit und deren erkenntnismäßige Zuordnung spielt in ähnlicher Weise auch in der Theorie der göttlichen Namen eine entscheidende Rolle, denn die Vermittlung der Gotteserkenntnis durch Weltkenntnis gilt ebenfalls für Sprache, Begriffe und Bedeutungen. Daß das Unendliche vom Endlichen unendlich entfernt ist, war schon eine Behauptung der Patristik; während aber erst die spätscholastische Naturphilosophie daraus folgte, der Raum sei dann notwendig ein der Vollkommenheit nach homogenes Gebilde, zog etwa schon Gregor von Nyssa daraus die Konsequenz, daß die Unendlichkeit für (und durch) alles Endliche gleichermaßen unzugänglich sei: Τοῦ γὰρ ὁφίστου καὶ ἀπροσίτου κατὰ τὸ ὕψος τῆς φύσεως, ἣ κτίσις πᾶσα κατὰ τὸν ἴσον ἐπὶ τὸ κάτω ἀφέστηκε, καὶ ὁμοτύμος αὐτῷ τὸ πᾶν ὅπο ὑποβέβηκε.¹⁾

Von daher kann es dann kein Maß mehr geben für eine comparative Adäquatheit menschlicher Worte: Gott ist daher ein "omninominabile", wie Nikolaus v. Kues²⁾ wieder sagen wird und Augustinus schon gesagt hat: "Quaeris congruum nomen, non invenis; quaeris quoquo modo dicere, omnia invenis. Quid simile, agnus et leo? De Christo utrumque dictum est."³⁾ Aber im

1) PG 45,718C; Hugo v. St. Viktor: "Omne enim quod creatum est minus ab invicem distat, quam ille qui fecit ab eo quod facit." PL 176,3298; cf. Cyrill Alex. PG 75,673; Thomas Aqu., in de trín. 1,2

2) de dato patris, c. 2

3) PL 35,1495; 40,1008; 37,1090: "Quantum interest inter eum

Grunde wird auf dieser radikal anmutenden Basis das omninominabile mit dem ineffabile vertauschbar: Wenn Gott mit jedem Namen benennbar ist, dann mit keinem: "Quid loquamur? Quotidiana verba occurrunt, et sordida sunt omnia vilissimis rebus"⁴⁾, obwohl innerhalb dieser prinzipiell unaufheb-
baren Defizienz der Sprache⁵⁾, die Thomas stets anerkannt hat⁶⁾, sowohl die Absolutheit der Behauptung sich selbst einschränkt: "Hoc unde scio, nisi quia Deus ineffabilis est; quod autem a me dictum est, si ineffabile esset, dictum non esset? Ac per hoc ne ineffabilis quidem dicendus est Deus, quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur..."⁷⁾, als auch graduelle Unterschiede einführbar sind; denn in der Orientierung der göttlichen Namen an den kreatürlichen Vollkommenheiten spiegelt sich deren Stufenordnung: "Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua."⁸⁾

qui fecit, et illum quod factum est, quis digne cogitet? ... quantum autem sit dissimilis Deus, non dixit, quia dici non potest."

- 4) Augustinus PL 32, 1019; Hilarius PL 10, 55: "Sermo in eo deficit." Origenes PG 11, 1484A: τὸν θεὸν ἄρρητον εἶναι φάμεν
Gregor v. Naz. PG 33, 553B; Gregorius M. PL 76, 439; 75, 715C: "enim aliquatenus balbutiendo resonamus." "No human words indeed are worthy of the Supreme Being, none are adequate; but we have no other words to use but human." J.H. Newman, A Grammar of Assent, 1947 p 96
- 5) die manchmal auch dem Denken gegenüber herausgestellt wird: "quem non comprehendit cogitatio, quomodo potest sermo comprehendere?" Hieronymus PL 24, 927D; "expedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur." Augustinus PL 42, 939 und 913: "... de his quae nec dicuntur ut cogitantur nec cogitantur ut sunt." cf Bonaventura I Sent 23, 2, 3 dub. II
- 6) "... inexplicabile, quia a narratione eius omnes linguae deficiunt." in or. Dom. 1 (1047); cf in dN V, 1 (609); in de causis VI (160f.); Thomas nimmt ausdrücklich keine Sprache aus, auch nicht die hebräische, wie es etwa Avrillon unter Berufung auf Hieronymus, ep. 136, tut: "parce que cette language sainte a des significations plus étendues, plus fortes et plus énergiques que les autres." p 18
- 7) Augustinus PL 34, 21
- 8) ScG III, 64 (2391)

2. Die Theorie der göttlichen Namen als Rekonstruktion religiöser Rede

Aber von welcher Sprache ist die Rede? Wie Aristoteles in seiner Ethik nicht erst die Unterscheidung von Gut und Böse einführt, sondern die sittliche Erfahrung in der Polis bereits voraussetzt, geht es auch Thomas in seiner Theorie der göttlichen Namen nicht darum, eine neue, nach den Kriterien einer wissenschaftlichen Theologie adäquate Redeweise zu statuieren, oder eine theologische Kunstsprache einzuführen, sondern die Bedeutung derjenigen Worte zu eruieren, in denen die religiöse Erfahrung, wie sie sich in der Hl. Schrift⁹⁾ niedergelegt ist, sich ausspricht. "And when St. Thomas and the other medieval philosophers and theologians investigated the nature of the language we use about God and worked out a theory of analogical predication, they were well aware that the language which they were studying was already in existence. St. Thomas did not discover for the first time that God is good and wise, but he asked himself what it is that we assert when we say of God that He is good and wise. In what way are the terms used and what do they mean when predicated of God? St. Thomas thus undertook a work of classificatory analysis of the language Christians use about God."¹⁰⁾ Die Schwierigkeiten entstehen nicht dadurch, so sagt derselbe Copleston an anderer Stelle¹¹⁾, daß Thomas überhaupt eine philosophische Reflexion unternimmt, anstatt sich weiterhin in der Redeweise der biblischen Sprache zu bewegen, sondern sie liegen bereits in dieser selbst. Zudem: Obwohl Thomas sich verschiedener Sprachstile durchaus bewußt ist¹²⁾, führt er selbst keine Scheidung der

9) "entre plus de trois cent Attributs de Dieu, que j'ai trouvés dans l'Ecriture..." Avrillon p 18

10) F. Copleston, Contemporary Philosophy 1956 p 2

11) A History of Mediaeval Philosophy 1975 p 197

12) "Est autem considerandum quod beatus Dionysius in omnibus libris suis obscuro utitur stylo... quia plerumque

Sprachebenen ein; er verwendet aber bewußt keine ausgeprägt metaphorische Redeweise, und sein eigentliches Interesse gilt ja Sätzen wie: Gott ist weise, gut etc.; hier macht es für ihn jedoch keinen Unterschied, ob sich darin spirituelle Erfahrung ausspricht, oder dies Sätze einer wissenschaftlichen Theologie sind. Seine Theorie über die Bedeutung solcher Sätze bzw. der darin verwendeten Attribute gilt für beide Kontexte, also auch für die Theorie selber.

utitur stylo et modo loquendi quo utebantur platonici, qui apud modernos est inconsuetus." in dN prooem. II
Der Stil dieses Autors sei zwar nicht knapp - wie der des Aristoteles: mirabili brevitae usus est, in Periherm. I, 7 (83) - sondern dunkel, aber Thomas legitimiert dies und weiß, daß Dionysios schrieb "more eorum qui artificiose scientias traderunt." ib. I, 1 (1);

3. Abweis reduktiver Interpretation der Namen

Die Frage nach der Bedeutung der göttlichen Namen, d.h. von Worten unter der Bedingung, daß sie Gott zugeschrieben werden, erhält bei Thomas von Aquin keine Antwort, die sich befriedigend in einer Kurzformel zusammenfassen ließe. Thomas trägt vielmehr eine Fülle von Gesichtspunkten vor, die einen je anderen Aspekt der Problematik beleuchten, ohne daß sie in einen systematischen Zusammenhang gebracht würden: substantielle Bedeutung, Differenz der einzelnen Namensgruppen, Metaphorik, Differenz und Einheit der Bedeutungen, triplex via, Analogie - all dies scheint etwas äußerlich zusammengestellt, jeweils verhandelt in den traditionellen Fragestellungen der Schule.

Nichtsdestoweniger stellt die thomasische Theorie doch eine pointierte, anspruchsvolle Position dar, die nicht selten in ausdrücklicher Absetzung von anderen Positionen entwickelt wird und sich darin profiliert. Besonders tritt dies vor Augen in der Frage, ob die Attribute Gott selbst meinen oder nur seine Wirkungen bzw. nur als Negationen endlicher Bedeutungsgehalte zu verstehen sind. Die Antwort auf diese Frage birgt weitreichende Folgen in sich und entscheidet bei einer Vielzahl von Gesichtspunkten, ob diese überhaupt ein Problem darstellen. Wenn z.B. die Attribute nicht die *essentia divina* selbst meinen, kann sich die Frage nach der Vereinbarkeit der vielen Attribute mit der Einheit Gottes erst gar nicht stellen. So gesehen geht Thomas den schwierigeren Weg, erreicht aber gerade dadurch ein Theorieniveau, von dem aus sich die beiden anderen als Reduktionismen zeigen bzw. grundsätzlich auf dieselbe Ebene gestellt werden. Die thomasische Kritik verläuft daher folgerichtig parallel.

a) Zugleich von Überziehung und Unterbewertung der beanspruchten Voraussetzungen

Die eine These, die nomina divina hätten nur eine negative Bedeutung (es hieße also: Gott ist lebendig, nichts anderes als: Gott ist nicht unbelebt), kritisiert Thomas als die des - sonst von ihm geschätzten¹⁾ - Maimonides. Die andere Behauptung, die Thomas als die des Alanus ab Insulis kritisiert²⁾, lautet: Die Namen meinen nicht Gott selbst, sondern seine Wirkungen (es hieße also: Gott ist lebendig, nichts anderes als: Gott ist die Ursache alles Lebendigen). Thomas kommentiert: "Sed hoc non videtur sufficiens"³⁾ und differenziert dieses Ungenügen, so läßt sich interpretieren, in zweifacher Weise:

-
- 1) So ließe sich z.B. leicht zeigen, daß Thomas in der Frage der Unendlichkeit der Welt in Bezug auf Aristoteles eine der maimonideischen genau entsprechende Strategie in seiner Argumentation verfolgt.
 - 2) der sie in seinen "Regulae de sacra doctrina", einer Art "theological grammar", wie Gilby (XXXII) es nennt, vertritt. Diese These ist aber älter und weiter verbreitet. Schon Philon v. Alexandrien etwa hatte so argumentiert: "The proofs of existence establish only the fact that there is something beyond the world which is the cause of it and which acts upon everything in it. Accordingly, he (scil. Philo) takes all the descriptions of God in Scripture to refer only to the causal relation of God to the world, that is to His actions." Wolfson, Albinus p 117; während Kant Kausalbeweise gerade verwirft, schreibt auch er: "Wir halten uns aber auf dieser Grenze, wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir in der Welt fähig sind. Denn alsdann eignen wir dem höchsten Wesen keine von den Eigenschaften an sich selbst zu, durch die wir uns Gegenstände der Erfahrung denken." Proleg. § 75, A 175. Vielleicht ist hierzu auch die These Luthers zu rechnen (cf Lyttkens, Die Bedeutung p 76), wir könnten nichts wissen und sagen über Gott, der sich hinter der Offenbarung verbirgt. Auf Maimonides hingegen beruft sich wiederum Nikolaus v. Kues, doct. ignor. I, 24
 - 3) I Sent 35, 1, 1 ad 2

Erstens besteht eine Kluft zwischen den faktisch eingegangenen und den intendierten Voraussetzungen, d.h. die Folgerungen bleiben unterhalb des Niveaus der Prämissen; und zweitens sind die Theorien nicht hinreichend, das zu erklären, was sie beanspruchen.

Der erste Einwand bezüglich der Diskrepanz von beanspruchten und faktischen Prämissen lautet daher gegen Maimonides: Die Methode der Negation läßt mehr erschließen als Maimonides konzederen will, weil, wie oben angeführt, das Verständnis einer Negation eine Affirmation voraussetzt: "Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmationem probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret si nihil quod de Deo dicit, de eo verificeretur affirmative."⁴⁾

Daraus ergibt sich ein weiteres Argument, das das erste dahingehend weiter spezifiziert, daß die Negation ihres Wahrheitsanspruches wegen über eine logische und gnoseologische Voraussetzung hinaus auch eine ontologische machen muß; sie nicht einzulösen, bedeutet also eine künstlich und willkürlich anmutende Erkenntnisbegrenzung: "Omnis negatio de re aliqua fundatur super aliquid in re existens, ut cum dicitur, homo non est asinus, veritas negationis fundatur super hominis naturam, quae naturam negatam non compatitur. Unde si de Deo negatur ignorantia, oportet quod hoc sit ratione alicuius quod in ipso est: et ita oppositum ignorantiae oportet in ipso ponere."⁵⁾

4) de pot. 7, 5

5) I Sent 35, 1, 1 ad 2. Thomas kritisiert hier eine von Wolfson näherhin folgendermaßen referierte These des Maimonides: "Since every affirmative proposition about God, such, for instance, as 'God is powerful' is to be understood as meaning not a 'privation' but rather a 'negation', namely, 'God is not weak', it follows that the negation of weakness in such a proposition does not necessarily imply that its opposite power, in its ordinary sense as the opposite of weakness, is indirectly

Dieses Argument der Diskrepanz macht Thomas nun in ähnlicher Weise auch gegen die Interpretation der Namen Gottes durch Alanus geltend. Seine Anwendung des Kausalprinzips läßt mehr Schlüsse zu als Alanus zu ziehen bereit ist. Wenn Wirkungen benennbar sind, warum dann nicht die ihnen korrespondierenden Ursachen? Die Tragfähigkeit des Kausalprinzips wird unterschätzt, denn die darin implizierte Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Ursache und Wirkung läßt doch auf jene "irgendwie" schließen; wenn nicht, wird das Kausalprinzip selbst sinnlos, denn die Wirkung soll ja aus der Ursache erklärt werden⁶⁾, dies aber wird unmöglich, wenn die Ursache in dem Sinne unbekannt bleibt, daß die Benennung der Ursache identisch ist mit der ihrer Wirkung. Wirkungen können dann nicht mehr aus dem Sein der causa prima erklärt werden, weil auf der Basis der relationalen Benennung diese Unterscheidung nicht mehr getroffen werden kann; alles, was wie eine substanzielle Attribution aussieht, ist in Wahrheit die Benennung eines Wirkens oder einer Wirkung.⁷⁾

Die Kritik an Alanus wird aber noch zugespitzt und wirkt so als ganze schärfer als die an Maimonides. Das Kausalprinzip wird nämlich in seiner Tragfähigkeit nicht nur nicht ausgeschöpft, sondern in der Form der alanischen Anwendung geradezu pervertiert: Denn die Aussage einer Eigenschaft gilt, wenn sie nur die Kausalrelation betrifft, nicht mehr per prius von Gott, sondern von den Geschöpfen, was aber dem konzidierten Kausalprinzip widerspricht, "quia cum effectus a causa secundum similitudinem procedat, prius oportet intelligere causam aliqualem quam effectus tales."⁸⁾

predicated of God." (Maimonides p 427). Maimonides suspendiert hier ein für den Erkenntniswert der thomasi-schen via remotionis konstitutives Element, nämlich, daß die Negationen innerhalb eines Zusammenhanges stehen müssen.

6) "Non ergo sapiens dicitur Deus quoniam sapientiam causat, sed quia est sapiens, ideo sapientiam causat." de pot. 7, 6

7) ib.

8) ib.

Einer nicht univok wirkenden Ursache kommt eine Bestimmung aber primär und in höherem Maße zu, auch wenn die Erkenntnis gegenläufig prozediert: "Ex hoc quod ignis est calidus, caliditatem influit aëri, et non e converso." ⁹⁾

b) Beide Positionen gefährden die Bestimmtheit Gottes

Der zweite Einwand des Thomas gegen diese nicht-substanziellen Interpretationen der Gottesnamen besteht in der These, sie könnten ihren Erklärungsanspruch auf diese Weise nicht erfüllen, ja sie hätten faktisch das Gegenteil zur Folge. Was ist ihre faktische Konsequenz?

Die maimonideische Position kann Sätze wie: Deus est sapiens; Deus est infinitus; Deus est ignis, nicht mehr differenzieren, weil ohnehin in jedem Fall ausschließlich eine Verneinung angezielt wird. Es macht so keinen Unterschied mehr zu sagen: Gott ist un-beweglich, oder: Gott ist beweglich. Eine gewissen einzelnen Prädikaten zukommende Verneinung wird funktionslos. Thomas argumentiert ganz im Sinne des Bestimmtheitsgesichtspunktes, denn die Tendenz seiner Argumentation geht gegen eine Ausgrenzung dessen, was als Name Gottes fungieren kann, ins Unbestimmte. Die Beweisintention jener Lehre des Maimonides, die Transzendenz Gottes eindeutig zu schützen, wird mit Mitteln verfolgt, die das Beweisziel ins Gegenteil verkehren. Das verfehlte Selbstverständnis dieser (wie der anderen) Lehre entspringt wohl aus der gezeigten Diskrepanz von tatsächlichen und intendierten Voraussetzungen.

Das gilt in analoger Weise auch von Alanus. Wenn die Namen Gottes in Wahrheit nur seine Wirkungen benennen, dann kann Gott nach allem benannt werden, was er kausiert, d.h. durch alle entia. Auch diese Position verhindert also

9) ib.

nicht, den Gottesbegriff ins Unbestimmte verschwimmen zu lassen, da Gott als *causa universalis* durch die Namen alles Verursachten benannt werden kann. Die möglichen Attribute werden dadurch zum einen ausgegrenzt und zum anderen ihrer inneren Ordnung beraubt; man begibt sich so der Vorzugsregeln, des Kriteriums, an dem gemessen etwas adäquat oder nicht, oder mehr oder weniger adäquat ausgesagt werden kann. Gott ist Gutheit, Gott ist Himmel, werden zu zwei völlig äquivalenten Aussagen, ebenso wie es nicht mehr falsch ist zu sagen, Gott ist ein Körper, da er ja auch *causa* der Körper ist.¹⁰⁾

Wenn die Prädikate nur Wirkungen meinten, wären sie ohne diese nicht aufrechtzuerhalten, und das hieße, Gott wäre ohne *manifestatio ad extra*, ohne Schöpfung, nicht gut zu nennen. Zudem hätten die Prädikate, die eine zeitliche Wirkung meinen, damit auch nur eine zeitliche Richtigkeit.¹¹⁾ Weit entfernt also, den menschlichen Zugriff einzuschränken, wird eher die Vollkommenheit Gottes limitiert oder, wie oben gezeigt wurde, ihrer Bestimmtheit beraubt. Denn meinen die göttlichen Attribute nicht göttliche Vollkommenheiten, sondern das göttliche Bewirken der geschöpflichen, wird zunächst der Bereich dessen, was als Name fungieren kann, ins Unbestimmte ausgegrenzt, da alles, was überhaupt ist, diese Funktion übernehmen kann, und dadurch wird der Begriff Gottes selbst unbestimmt.

10) oder: "...quia eadem ratione de Deo praedicari posset quidquid in rebus causat ut diceretur moveri, quia causat motum in rebus, quod tamen non dicitur." *de ver.* 2, 1 Als Beispiel für die Unbestimmtheit, wenn die Namen als Wirkungen (auf ein Subjekt) interpretiert werden: Goethe, *Faust I*, 3453-8

11) "Hoc autem omnino sanae fidei repugnat: nisi forte dicere velit quod ante creaturas sapiens dici poterat, non quia ut operetur ut sapiens, sed quia poterat ut sapiens operari." *de pot.* 7, 5 Die Güte Gottes geht nicht darin auf, Ursache alles Guten zu sein, sondern dieses Ursachesein ist nochmals in einem Sein begründet: "quia est bonus bonitatem rebus diffundit." *sth.* I, 13, 2

c) Beide Positionen stehen gegen die religiöse Rede

Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit innerhalb der Theorien, wo sie Thomas zum Widerspruch verschärft, tritt nun, und dies ist sein dritter Einwand, auch auf im Verhältnis von Theorie und religiöser Rede, also zwischen Interpretation und ihrer Basis.

Die vorth theologische Rede von Gott entgeht der Gefahr der Unbestimmtheit, weil sie Differenzierungen macht, die jene Theorien jedoch nicht mehr zu erklären imstande sind: "Aliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam quod sit causa vitae nostrae, vel quod differat a corporibus inanimatis."¹²⁾ Thomas kann also feststellen, daß beide Theorien nicht nur gegeneinander stehen, ohne daß eine die andere integrieren könnte, sondern auch gemeinsam "contra intentionem loquentium de Deo."¹³⁾ Die Bedeutung religiöser Rede wird dadurch nicht erklärt, sondern verändert, so daß der Redende seine Intentionen in diesen Interpretationen nicht wieder zuerkennen vermöchte. Die Theologie hat also die religiöse Sprache nicht umzudeuten, sondern ihren Wahrheitsanspruch zu rekonstruieren. Das bedeutet nicht, daß im Gegensatz dazu die thomastische Theorie aller normativen Elemente entbehrte, aber diese sind - in ihrem Selbstverständnis zumindest - keine Normen, die einer vorreflexiven Rede gleichsam von außen entgegengesetzt würden.

Thomas zeigt, daß beide Theorien in einer eigentümlichen Weise an einem Zuviel und Zuwenig, an Verabsolutierung und Reduktionismus laborieren. Auch Thomas kennt negative Prädikate und gesteht auch die negative Interpretation formal positiver Prädikate, wie wir gesehen haben, zu (etwa: einfach, ewig etc.), aber Maimonides will diese uni-

12) de pot. 7, 5

13) ib.

versalisieren und folgert dies aus Prämissen, die Thomas ebenfalls teilt¹⁴⁾, ohne jedoch ihnen diese Tragweite zuzubilligen. Ebenso konzedeiert Thomas die Existenz relativer Prädikate¹⁵⁾, wie auch den alanischen Ansatz teilt, alle Gotteserkenntnis habe - in statu viae - von der Wirkung zur Ursache fortzuschreiten. Aber die Folgerung des Alanus überschreitet weit den Bereich dessen, was sich mit dem Ansatz begründen läßt. Wie die Herkunft eines Namens (aus einem als Wirkung gedachten Sachverhalt) nicht notwendig seine Bedeutung festlegt (als könnte sie wiederum nur eine Wirkung als Wirkung beinhalten), was Thomas in dem noch zu erörternden Kapitel des Modus significandi abhandelt, so muß auch eine Vorordnung in der Erkenntnisordnung nicht notwendig der in der Seinsordnung parallel sein. Einerseits wird also zuviel erschlossen, andererseits aber, wie im ersten Argument skizziert, die Tragfähigkeit des Kausalitätsprinzips, auf das Sein eines Agens (und nicht nur auf das Agens als Agens) zu schließen, unterschätzt. Der Ansatz der Gotteserkenntnis bei

14) "Es scheint hier...angenommen werden zu müssen, dass Maimōni die Lehre von den positiven Attributen aus drei Gründen bekämpfte: 1) Gott ist unkörperlich. Attribute sind nun entweder leere Tautologien oder Namens-erklärungen und Accidenzen. Durch beide letzteren würde aber Gott verkörpert. 2) Gott allein ist ewig. Mehrere Ewige kann es nicht geben. 3) Gott ist einer. Es kann in ihm also keinerlei Vielheit von Attributen bestehen." Kaufmann 377 n.22. Hier wird deutlich, wie sehr das Problem der Bedeutung die weiteren Schwierigkeiten der Vielheit und Synonymität der Gottesnamen beeinflusst. Auch für die andere radikale Form des Apophatismus, wie ihn Proklos vertritt, hat alle Prädikation vom Einen den Charakter der Übertragung, auch die des εἶν und ὄν. Analogie ist also (umgekehrt wie bei Thomas) eine Art Metaphorik. Wenn auch der Status der Metapher hier ein etwas anderer ist, so heißt das doch, daß alle Rede, auch die Negation, im Raum der Uneigentlichkeit verbleibt, weil alle Namen aus dem "Zweiten" genommen sind, jeder Name eine Hinzufügung wäre etc. All diese Argumente führt Thomas selbst an, aber ihre Tragfähigkeit scheint ihm nicht hinreichend, aus der Unvollkommenheit der Aussagen ihre Uneigentlichkeit zu erschließen.

"Wirkungen" zeigt nur die Unvollkommenheit der Erkenntnis, nicht die Relationalität aller Attribute. Einerseits geben die Theorien also auf die gestellten Fragen keine Antwort, andererseits enthalten die Lösungsversuche neue, doch sie selbst nicht zu lösende Probleme.

Würde dagegen, was Alanus betrifft, nicht von einer causa in actu gesprochen, sondern von einer causa secundum virtutem, dann meinte "gut" ebendiese virtus, das Wirkenkönnen des Guten. So verstanden führte dies zurück zur thomasischen These: "Unde sequeretur quod intellectus concipiens bonitatem, assimilaretur ad id quod est in Deo et quod Deus est. Et sic rationi et conceptioni bonitatis respondet aliquid quod est in Deo et quod est Deus."¹⁶⁾

Die Kritik, die Thomas an diesen Positionen anbringt, stützt sich größtenteils auf systemimmanente Voraussetzungen der Positionen. Die auf diese Weise aufgezeigten Aporien beansprucht Thomas mit seiner Theorie gelöst zu haben. Insofern wird die Darstellung seiner Position immer wieder auf seine Kritikpunkte Bezug nehmen müssen.

15) ScG II, 11: scientia, movens, primum, summum, creator, dominus;

16) de pot. 7, 6

4. Klassifizierung der Namenstypen

Die Gesamtheit aller Attribute teilt Thomas ein in vier Klassen¹⁾. Es gibt erstens nomina, die eine Kreatur nicht als solche bezeichnen, sondern ihren Deformationszustand, also eine natura, die durch Versagen zu einer natura depravata wurde (z.B. peccator, diabolus); solche Namen sind in keiner Weise, auch nicht transumptive, verwendbar und spielen in den thomasischen Überlegungen daher faktisch keine Rolle.²⁾

Ebenfalls eine periphere Bedeutung kommt den Namen zu, die in der Weise des "Überragens" kreatürliche Vollkommenheiten ausdrücken, Namen also, die schon durch ihre äußere Form (Superlativ, Präfix etc) erkennen lassen, daß sie nur Gott zukommen: summa sapientia, omnipotentia, primum ens, summum bonum etc.³⁾ Nun sagt Thomas ausdrücklich, daß alle Namen, die Gott zugeschrieben werden, in einer Form ausgesagt werden (modus significandi), die in Diskrepanz zur inhaltlich gemeinten Vollkommenheit steht; aber dieses Problem soll behandelt werden im Zusammenhang der Begriffe, die in jenen Ausdrücken enthalten sind (sapientia, potentia etc.) und denen das eigentliche Interesse des Thomas gilt.

Man kann hier bereits sagen, daß die thomasische Attributenlehre eine der platonischen Ideenlehre entgegengesetzte Intention verfolgt. Es wird nicht gefragt, wodurch Dinge erkennbar und prädzierbar werden, sondern danach, wie dies für

1) cf ScG I, 30; noch vollständiger: I Sent 22, 1, 3; de pot. 7, 5 ad 8. Im folgenden unternimmt Thomas ausführlich das, was Hegel der vorkantischen Metaphysik versäumt zu haben vorwirft: "Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne, daß ihm Prädikate beigelegt werden, und untersuchte weder die Verstandesbestimmungen ihrem eigentümlichen Inhalte und Werte nach, noch auch diese Form, das Absolute durch Beilegung von Prädikaten zu bestimmen." Enz. § 28

2) cf I Sent 22, 1, 3 ad 3; I Sent 34, 3, 2 ad 2

3) "Illa vero quae exprimunt cum perfectione modum quo in-

die universelle Idee(als Urbild der Welt im ganzen) möglich ist.Oa aber Thomas gleichzeitig den Grundsatz:"perfectum prius imperfecto"⁴⁾ vertritt,ergeben sich wiederum die Probleme,die Platon zu lösen versucht hat:Muß nicht bereits ein Verständnis einer,beispielsweise,vollkommenen Weisheit vorausgesetzt werden,um **erstens** auf diesem Hintergrund alle kreatürliche Weisheit als unvollkommen denken zu können und zweitens von dieser Unvollkommenheit abstrahieren zu können? Beruht also die via negationis auf einer petitio principii? Oder: Wie lassen sich verschiedene Grade der Angemessenheit von Namen einführen ohne die Erkenntnis des Maßes der Angemessenheit?⁵⁾ Aber Thomas denkt partikuläre Vollkommenheit nicht ausschließlich vom perfectissimum her⁶⁾:Zwar gilt: "unumquodque dicitur bonum bonitate divina",aber weil Gutheit stets eine für jedes Seiende je eigene,ihm innerliche ist,kann zugleich an diesem angesetzt werden,ohne jenes ontologisches Prius aufzugeben:"Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis sibi inhaerente,quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum."⁷⁾ Bezüglich der Vorordnung der Affirmation oder Negation ist es die bereits erwähnte Unterscheidung von simpliciter und quoad nos,die jene Aporie lösen soll.⁸⁾

inveniuntur in Deo,creaturae communicari non possunt." de ver.5,8 ad 3;ScG I,30(276);auch Kant spricht von solchen Attributen,wenn er sagt,daß "es doch drei gibt, die ausschließungsweise,und doch ohne Bezug von Größe, Gott beigelegt werden,und die insgesamt moralisch sind. Er ist der allein Heilige,der allein Selige,der allein Weise;weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen." KpV A 236 not.

4) ScG II,83(1660);II,91(1776)

5) Einer der fünf Wege führt auf diese Erkenntnis des Maßes durch Vollkommenheitsgrade,sie ist aber in diesem nicht schon als präsent vorausgesetzt;Aristoteles frq. 16(R): ἐπεὶ οὖν ἔστιν ἐν τοῖς οὐσιν ἄλλο ἄλλου βέλτιον,ἔστιν ἀρα τι καὶ ἀριστον ὅπερ εἴη αὐτὸ θεῖον.

6) wie etwa Boethius PL 63,764:"Omne enim,quod imperfectum esse dicitur,id imminutione perfecti imperfectum esse perhibetur." Auch für Descartes zentral:V,153;VII,45,364

7) sth. I,64;ScG I,40(326);de ver.21,4:"...Quantum ad hoc opinio Platonis sustineri potest." Analog dazu ist eine

a) Die Bedeutung der Metaphern

Die dritte Klasse enthält Namen, die Vollkommenheiten in der den Geschöpfen eigentümlichen Weise bezeichnen. Dazu gehören alle Artbegriffe, da sie die der jeweiligen Art zukommenden Vollkommenheiten involvieren, sowie alle Namen, die Eigenschaften bezeichnen, die in einem notwendigen Zusammenhang mit den in diesen Arten wirksamen Prinzipien stehen⁹⁾. Die Namen dieser Klasse kommen in ihrem ursprünglichen und eigentlichen Sinn nur der Kreatur zu¹⁰⁾; werden sie übertragen, so ist dies nur möglich in einem metaphorischen Sinn.

Das "nur metaphorisch" ist durchaus eine thomasische Qualifizierung, die den Gegensatz zu "im eigentlichen Sinn" ausdrücken soll: "ne quidem symbolice, sed proprie."¹¹⁾ Sie gelten analog im Sinne der viergliedrigen Proportionalitätsanalogie: "De Deo quaedam dicuntur proprie, quaedam metaphoricе. Ea quae proprie de ipso dicuntur, vere in eo sunt; sed ea quae metaphoricе, dicuntur de eo per similitudinem proportionabilitatis ad effectum aliquem."¹²⁾ Es wird also ihr allgemeiner Status fixiert, ohne noch Gruppierungen, Rangordnungen etc vorzunehmen, bzw. zu untersuchen, ob dies möglich ist. Auch Thomas selbst hält seine Sprache weitestgehend von aller Metaphorik frei, obwohl er, wie Manthey anhand reichhaltigen Belegmaterials gezeigt hat¹³⁾, ein helles Bewußtsein für den metaphorischen Charakter sprachlicher Ausdrücke und philosophischer Termini besitzt. All dies hat ihm den Vorwurf eingetragen, er unterschätze die

bestimmte Vollkommenheit nicht nur die Negation einer allgemeinen: *omnis determinatio est negatio*" (Spinoza, ep. 59), auch wenn Bestimmtheit Negation impliziert: "In ratione distinctionis est negatio." ScG I, 71 (605)

- 8) "Quamvis enim affirmatio naturaliter sit prior negatione, tamen in via generationis negationis, qua remouetur impedimenta, est prior, ut dictum est. Et praecipue in rebus divinis." sth. II-II, 122, 2 ad 1

- 9) ScG I, 30 (276); zu verstehen nach dem Prinzip: *agere sequitur esse*

- 10) sth. I, 33, 3

- 11) I Sent 34, 3, 2 ad 3

Tragweite der Aussagekraft von Metaphern: "La valeur de la métaphore et du symbole et leur rôle dans la connaissance des choses divines n'ont pas été suffisamment mis en relief par saint Thomas, qui ne semble pas percevoir le dynamisme de la métaphore."¹⁴⁾ Aber die metaphorische Redeweise ist die der Bibel und Thomas' Legitimierung der Metaphorik erweist sich in diesem Zusammenhang nicht nur als erstaunlich positiv, sondern auch als durchaus systemkonform. Thomas sagt nämlich, der Gebrauch der Metaphern geschehe grundsätzlich "per necessitatem et utilitatem"¹⁵⁾ und "convenientissimum est divina nobis similitudinibus corporalibus designari."¹⁶⁾ Warum? Neben dem Nutzen für das Studium und dem Schutz vor dem Gespött der Ungläubigen, der in der Verborgenheit des Sinnes liegt, wie Thomas Dionysios referierend sagt, gelten insbesondere folgende Gründe:

- Die Metaphorik ist zwar nicht dem Inhalt der Offenbarung selbst unmittelbar adäquat, aber ihrem Empfänger: Der menschliche Geist, unabdingbar angewiesen auf sinnliche Vorstellungsbilder, vermag diesen Inhalten keine ebenbürtige Fassungskraft entgegenzubringen, daher werden diese "nobis secundum modum nostrum proponatur."¹⁷⁾ Daraus

12) I Sent 45,1,4;sth.I,13,6;19,11;suppl.III,69,1 ad 2;
"Metaphorical predication is used in theology especially to express God's dynamic attributes, i.e. the perfections relative to God's external action (actio ad extra)." Mondin, The principle 93

13) Die Sprachphilosophie 96-98

14) Moré-Pontgibaud 35

15) sth.I,1,9 ad 1

16) I Sent 34,3,1

17) ib.; in diesem Sinn heißt es bei Dante, Parad., IV, 40-45

Così parlar conveniensi al vostro ingegno,

Però che solo da sensato apprende

Ciò che fa poscia d'intelletto degno.

Per questo la Scrittura condiscende

A vostra facultate, e piedi e mano

Attribuisce a Dio, ed altro intende."

kann nicht gefolgert werden, es sei darin die Berechtigung enthalten, "in den Ähnlichkeiten zu verbleiben", denn die Erkenntnis des Geistigen wird durch sinnliche Bilder induziert, fällt aber nicht damit zusammen. Zudem wird derselbe Inhalt an anderen Schriftstellen ausdrücklich (expressius) dargelegt. Die Metaphorik erfüllt somit eine pädagogische Funktion.¹⁸⁾

- Neben der Funktion der Hinführung, der Einleitung etc. steht - allerdings in gewisser Spannung - die, die Transzendenz und Eminenz des Göttlichen auszudrücken. Es ist ganz allgemein das Problem, das der ratio nicht Begreifbare in Sprache zu übersetzen, das die Theologie mit der Dichtung teilt.¹⁹⁾ Das Nichtwissen des Menschen und die Insuffizienz aller Rede führt gerade eine metaphorische Sprache einprägsamer vor Augen, besonders dann, wenn die weniger edlen Kreaturen als Bilder verwendet werden: "Cum conventissimus modus significandi divina sit per negationem, convenientius istis similitudinibus utimur."²⁰⁾

Die beiden Hauptgründe für die Legitimität von Metaphern beziehen sich auf zwei für das thomastische Denken zentralen Theorien: die Lehre von der Erkenntnis eines verleibten Geistes und der Lehre von der Defizienz aller Rede von Gott. Gleichwohl macht sich in der thomastischen Sprache die Distanz zu Metaphorik und Symbolik deutlich bemerkbar. Koch u. a. haben darin eine Auflösung des mittelalterlichen Symbolismus gesehen, für die die Aristoteles-Rezeption der Hochscholastik verantwortlich sei.²¹⁾ Was Koch kritisiert, begrüßt Pieper²²⁾: Die Bestimmung der Theologie als "symbolisierende Wirklichkeitsbetrachtung" ge-

18) sth. I, 1, 9

19) "poetica scientia est de his quae propter defectum veritatis non possunt a ratione capi; unde oportet quod quasi quibusdam similitudinibus ratio seducatur; theologia autem est de his quae sunt supra rationem; et ideo modus symbolicus utrique communis est, cum neutra rationi proportionetur." I Sent prol. 5 ad 3. Die hier der Theologie

hören nur dem Frühwerk an²³⁾ und habe dann dem aristotelischen Realismus weichen müssen. Die Reduzierung des Symbolismus²⁴⁾ wird allerdings weniger durch ein Denken in Einflüssen, ihrem Aufkommen und Nachlassen, verständlich, als durch den Blick auf die explizierten Gründe.

Kochs Urteil: "Das Unbestimmte, das dem Symbolismus notwendig anhaftet, gerät in Verruf. An seine Stelle tritt die Analogie, mag sie echte Seinsanalogie oder Metapher sein."²⁵⁾ ist sicher zu radikal, verweist aber zutreffend auf den Gesichtspunkt der Bestimmtheit. Zwar schätzt Thomas die Ambivalenz der Metaphern - "Deus dicitur leo propter liberalitatem, vel fortitudinem, vel aliquid huiusmodi, et diabolus dicitur leo propter crudelitatem."²⁶⁾ - nicht als inconveniens ein, aber für eine disputierende Theologie bleibt sie stets ein Unsicherheitsfaktor: "Hoc (scil. ex metaphoris disputare) autem fieri non debet, quia metaphora accipitur secundum aliquid simile, non autem oportet ut id quod est simile secundum unum, sit simile quantum ad omnia."²⁷⁾

zugeschriebene Funktion wurde immer wieder auch als die der platonischen Mythen betrachtet; so schreibt Dante in einem Brief an Cangrande della Scala, § 29 (Dantis Alagherii Epistolae, ed. A. Monti, Milano 1921 p. 350): "Multa namque per intellectum videmus, quibus signa vocalia desunt; quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum, multa enim per lumen intellectuale vidit quae sermone nequivit exprimere." Ähnlich bereits Proklos. Theol. Plat. I.4:8.13ff.: καὶ ποτὲ, συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ἰδιότητας. ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ' αὐτὰς ἀνατρέχων καὶ τὰς πρωτουργοὺς ἐν αὐτοῖς αἰτίας τῶν ὅλων ἀνευρίσκων.

20) I Sent 34,3,2

21) Koch p. 656

22) Hinführung zu Thomas von Aquin, München 1958, p. 71f., 199f.

23) "Et sic alia ratione (scil. res) subiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur." ScG II, 4(871)

24) Johannes Eriugena PL 122, 865: "nihil enim visibilium rerum corporaliumque est, ut arbitror, quod non incorporale

Die Uneigentlichkeit der Metaphorik liegt zudem darin begründet, daß sie zum einen inhaltlich das Niveau der Begriffssprache nicht überschreitet²⁸⁾, zum anderen das Kriterium für die Legitimität einer Metapher nicht wieder in einem metaphorisch formulierten Wissen liegen kann.²⁹⁾ Für Thomas ist daher biblische und scholastische Sprache kein absoluter Gegensatz, da er sich darauf beruft, auch in der Schrift werde metaphorisch Ausgesprochenes anderwärts "expressius"³⁰⁾ gesagt.

Der entscheidende Impuls aber dürfte darin liegen, Gott als reine und schlechthinnige Vollkommenheit zu denken. Während Metaphern - darauf beruht ihr pädagogisch-propädeutischer Wert - stets Körperlichkeit implizieren³¹⁾, vermögen Attribute, die geistige Eigenschaften meinen, eine adäquatere Aussage zu machen; die Materialität ist aber nur ein Aspekt der ihnen notwendig anhaftenden Unvollkommenheit, die sich nur zusammen mit dem Begriffsinhalt selbst eliminieren ließe.

Die Metaphorik hat also ihre Unmittelbarkeit verloren in einem Denken, das nach ihrer Legitimation und Tragfähigkeit für eine ziemlich eindeutig bestimmte Funktion fragt. Zugleich aber werden für den Symbolismus konstitutive Elemente (in modifizierter Form) beibehalten, in der Frage nach der ontologischen Basis sogar vertieft: der Verweisungscharakter des Seins und aller darin implizierten Vollkommenheiten, aller auf diese gerichteten Akte des Menschen, die

quid et intelligibile significat." Bei Thomas gehört etwa der Literalsinn der Schrift zum Fundament der Exegese, auf das alle anderen sensus beruhen (sie stehen also nicht im Gegensatz zueinander). Auch wenn seine großen Schriftkommentare dem Literalsinn zuwenden, kennt Thomas doch auch die allegorische Interpretation (als Beispiel die vor einiger Zeit aufgefundene Antrittsvorlesung des Thomas anlässlich seiner Erhebung zur Magisterwürde: M.-D. Chenu, Thomas v. Aquin, Hamburg 1960 p 78f.)

25) a.a.O. 666; später gerät die Analogie selbst unter das Verdikt mangelnder Präzision: Nikolaus v. Kues, doct. ign. I, 3, 10

26) I Sent 34, 3, 2 ad 4

Präsenz des Transzendenten im Innersten der Dinge, die Repräsentanz des Seins durch das Seiende im ganzen etc. - so daß es umgekehrt eine Reduzierung des thomasischen Denkens bedeutet zu interpretieren: "Die Geschöpfe weisen zwar über sich selbst hinaus, aber nur soweit, als es der Begriff der Kausalität zuläßt." ³²⁾

Eine Sonderstellung allerdings nimmt die Metapher des Lichtes ein, die Thomas auch selbst, wenn auch nicht so ausgeprägt wie Bonaventura, benützt, und zwar gerade nicht wegen ihres sinnlich-unvollkommenen Charakters ³³⁾: "Ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est." ³⁴⁾ Thomas behandelt die Frage nach dem Vollkommenheitsstatus des Lichtes zumeist in Auseinandersetzung mit Ambrosius und Dionysios, die das Licht in einem metaphorischen Sinne Gott zugeschrieben sehen wollten, und mit Augustinus, der Lichthaftigkeit in einem eigentlichen Sinne in Gott erfüllt sah. Seine eigene Lösung stellt einen subtilen, sich in der Ausführung wandelnden Versuch dar, beide Positionen zu harmonisieren; im Sentenzenkommentar geht Thomas folgendermaßen vor: Das Licht als sinnliche Qualität kann nur metaphorisch von Geistigem ausgesagt werden, d.h. in der Weise der Proportionalitätsanalogie: Das Licht im materiellen Sinne verhält sich zu einer sinnlichen "manifestatio" wie das Licht im geistigen Sinne zu einer intellektiven. Während aber nach diesem Modell Licht in seiner eigentlichen

27) in post. anal. II, 16 (559); Metaphorik unterscheidet Dichten und Denken: "philosophus ex propriis docere debet." in Met. I, 15 (231); auch für Naturerkenntnis ist sie ungeeignet: in Meteorol. II, 5 (167)

28) "La métaphore ne nous dit pas de Dieu une vérité nouvelle, qui ne pourrait être atteinte par une connaissance propre. Son rôle ne peut être que d'exprimer d'une manière nouvelle une vérité connue autrement." Nicolas 163f.

29) cf Klubertanz 81; "Allerdings ist die Bildung des Gottesgedankens selbst kein metaphorischer Akt. Sonst wäre Gott nur eine Metapher für etwas anderes!" Pannenberg, p 182 not. 1

Bedeutung eine sinnliche Wirklichkeit meint und nur Übertragen eine geistige, sprengt das tertium comparationis (manifestatio) die Vorordnung dieses Schemas: "Manifestatio autem verius est in spiritualibus, et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini ubi supra, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Joannis, quod omne quod manifestatur, lumen est; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum." ³⁵⁾ Auch in späteren Schriften sagt Thomas, Licht bedeute seiner ursprünglichen Bedeutung nach eine sinnliche manifestatio; wenn diese Bedeutung doch zuerst eine geistige Wirklichkeit meint, so weil der Begriff des Lichtes im allgemeinen Sprachgebrauch

-
- 30) "ea quae in uno loco Scripturae traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur." sth. I, 1, 9 ad 2
- 31) "...significat aliquid ens materialiter." sth. I, 13, 3 ad 1
- 32) Koch 666
- 33) dessen schon Platon das Licht entkleidet hatte, rep. 508a: μή ἀτιμον τό φῶς . Zur Tradition des geistigen Lichtes: W. Beierwaltes, Lux intelligibilis, München 1957 p 52 n 2
- 34) quodlib. VII, 1, 1; "Causa autem prima est actus purus, nihil habens potentialitatem adiunctum; et ideo est lumen purum a quo omnia alia illuminantur et cognoscibilia redduntur." in de causis VI (168). "Res ergo, quae sunt actus quidam, sed non purus, lucentia sunt, sed non lux. Sed divina essentia quae est actus purus, est ipsa lux." in I ad Tim. VI, 3 (268). Angesichts solcher und ähnlicher Äußerungen erscheint die häufig wiederholte Kritik der Verdinglichung Gottes nicht recht plausibel; zu Zusammenhang von Sein und Liebe etwa bei Thomas: Oeku, Correctorium 62sq.
- 35) II Sent 13, 1, 2

auf alle Erkenntnisformen hin erweitert wurde³⁶⁾, oder, weil die Urbedeutung entsprechend der Erkenntnisorganisation des Menschen zunächst den Sinnesaspekt des Lichtes erfaßte: "quoad nos, qui nomina rebus imponimus ex earum proprietatibus nobis notis, prius invenitur in sensibilibus, quia prius impositum est a nobis hoc nomen ad significandum lucem sensibilem, quam intelligibilem; quamvis secundum virtutem prius et verius conveniat spiritualibus quam sensibilibus."³⁷⁾

36) sth. I, 67, 1

37) s. Joan. Ev. I, 3(96); es bleibt jedoch zu bemerken, daß Thomas das Licht nicht in die absoluten Vollkommenheiten einreicht wie etwa Meister Eckhart, in Joan. n. 86, LW III p 74

5. Die Bedeutung der absoluten Vollkommenheiten und ihre Explikation

Die größte Aufmerksamkeit widmet Thomas der vierten Klasse von nomina: Es sind Begriffe, die als solche keine Unvollkommenheit implizieren, sondern eine "perfectio simplex", wie man seit Anselm, sagt, bezeichnen: "Similiter considerandum sunt in creaturis quaedam secundum quae Deo simulantur, quae quantum ad rem significatam, nullam imperfectionem important."¹⁾ Sie unterscheiden sich von der zuletzt genannten Gruppe, zu denen die Artbegriffe gehören, nicht dadurch, daß hierzu nur die Transzendentalien zu zählen wären, denn in den jeweils angegebenen Beispielen sind auch nicht-transzendente Begriffe aufgeführt: intelligentia, vita etc. "Non è tuttavia mai arrivato a stabilire un criterio per distinguere: nomi delle perfezioni semplici degli altri. Egli sembra credere che un criterio generale sia impossibile e che, perciò, bisogna decidere caso per caso."²⁾

a) Die Unterscheidung: res significata - modus significandi

Alle drei zuletzt genannten Namenstypen sind solche, die von Gott auf je verschiedene Weise ausgesagt werden können: in einer ausschließlichen oder metaphorischen oder in einer eigentlichen Weise. Aber Gott wird erkannt durch die Geschöpfe, die ihn unvollkommen repräsentieren, und da

1) de pot. 7, 5 ad 8: "Celles-là sont les perfections dont le concept n'enveloppe rien d'imparfait, quoique, dans la réalité, elle n'existent jamais chez les créatures sans quelque défaut: comme la sagesse, l'intelligence, la bonté." Collet 1146; Toussaint 2225; Gaudel 2422; Chavannes 67; Lyttkens, Gottesprädikate 78; diese Namen bezeichnen absolut, d.h. ohne auf ihren Realsierungsmodus festgelegt zu sein: "Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus parti-

die Benennung sich an der Erkenntnis bemißt, gilt: "Cum nomina sint imposita a nobis, qui Deus non nisi ex creaturis cognoscimus, semper deficiunt a divinis repraesentatione quantum ad modum significandi; quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis."³⁾ In all den verschiedenen Namensklassen, auch in der der perfectio simplex, können sich also die Bedeutungen von der Herkunft der Namen aus der endlichen Erkenntnis endlicher Kreaturen nicht völlig emanzipieren, was darin zum Ausdruck kommt, daß die Bezeichnungsweise, der modus significandi, stets der Unvollkommenheit verhaftet bleibt: "Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus."⁴⁾ Thomas unterscheidet daher stets zwischen res significata, der mit dem Namen gemeinte Inhalt (in diesem Fall eine reine Vollkommenheit), und dem modus significandi, der endlichen Form einer Vorstellung der mit dem Namen gemeinten Vollkommenheit.

Der modus significandi manifestiert sich in verschiedener Weise, wie es G. Scheltens zusammengestellt hat.⁵⁾ Neben der an die Endlichkeit gebundenen Bestimmtheit (von einer göttlichen Vollkommenheit sind die anderen nicht real abstrahierbar, wie noch zu zeigen sein wird) gehört hierzu, daß die phantasmata, wie oben bereits dargestellt, aus unseren Begriffen nicht vollständig eliminierbar sind. Ebenso ist die unabdingbare Zeitlichkeit⁶⁾ in den Aussagen von Gott zu nen-

cipandi includatur in eorum significatione." sth. I, 13, 3 ad 1

2) Mondin, Il principio 344

3) I Sent 22, 1, 2

4) ScG I, 30 (277); "...quamvis oporteat in consignificatio semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus est ex rebus sensibilibus accipere intelligendi modum." I Sent 22, 1, 2 ad 2

5) Die thomasische Analogielehre 323-326

nen. Zwar werden an derselben Stelle die absolut ausgesagten Namen ausgenommen, und anderwärts die Zeitlichkeit auf die relationalen Namen eingeschränkt, genauer auf solche, die eine Wirkung nach außen, eine in den Dingen wirkende operatio meinen⁷⁾, und doch ist es notwendig "verbis temporalibus uti", weil im Ursprung der Erkenntnis in der Sinnlichkeit stets Zeitlichkeit der Aussage involviert ist.⁸⁾ Gleichwohl wird darin erkannt, daß Gott über der Zeit steht, die Vollkommenheiten aller Zeiten in sich fassend; gerade die Zeitstufe des Präsens scheint in einem besonderen Maße adäquat zu sein, weil sie keine succesio, und also kein Nichtsein impliziert.

Die Abhängigkeit der Benennung vom Sein als erkanntem zeigt sich am eindringlichsten wohl darin, daß in allen Namen die die Endlichkeit beschreibende Doppelung von Form und Geformten auftritt. "La substance existe, mais elle est complexe, alors que Dieu est simple. La forme est simple, mais n'existe pas, alors que Dieu existe. Nous n'avons donc, dans notre expérience humaine, aucune exemple d'un acte simple d'exister."⁹⁾ Von daher unterscheidet Thomas nochmals zwei Namensklassen: Namen, die Dinge bezeichnen, die zwar subsistent sind, aber zusammengesetzt, und Namen, die Formen bezeichnen, die zwar einfach sind, aber nicht subsistent. So meint der konkrete Name "gut" etwas Existierendes, aber als konkretes; der abstrakte Name "Gutheit" eine einfache Eigenschaft, aber mit der Konnotation: ohne selbständige Existenz. Darüber hinaus gibt es keinen Namen, die die beiden Vollkommenheitselemente der beiden Namenstypen ineins ausdrücken könnte; aber nur ein solcher wäre geeignet, die Subsistenz und Einfachheit in einem Namen zu benennen.¹⁰⁾ Es muß also bei

6) Gegen die Leugnung, etwas werde ex tempore von Gott ausgesagt, steht "totum quod in littera dicitur et ab Augustino et a Magistro, et usus loquentium, et secundum fidem, et secundum philosophiam." I Sent 30,1,1 contra

7) sth. I, 34, 3 ; I Sent 37, 2, 3

8) I Sent 8, 2, 3

9) Gilson, Thomisme 151

10) Eine Theorie, die die Möglichkeit solcher Namen, die die

beiden Namen ein Aspekt als eliminiert gedacht werden, so daß andererseits doch beide Namenstypen als Namen Gottes verwendbar sind. "De rebus simplicibus loqui non possumus nisi per modum compositorum, a quibus cognitionem accipimus. Et ideo de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus eius subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus eius simplicitatem."¹¹⁾

Ebenso wichtig wie die Trennung von Form und Inhalt ist die zwischen dem, wovon ein Name genommen ist, und dem, was damit bezeichnet werden soll: "Nicht immer oder fast nie ist das, was ein Name bedeutet, dasselbe wie das, woher der Name stammt... Mit anderen Worten drückt Thomas dieselbe Distinktion aus: Man muß genau scheiden zwischen der etymologia nominis und der significatio oder auch - wie er an anderer Stelle sagt - zwischen der proprietas vocabuli oder der interpretatio eines Namens und seiner Bedeutung."¹²⁾ Der Name soll den Begriff, das Wesen einer Sache ausdrücken; warum aber sollte es notwendig sein, daß der Name unmittelbar vom Wesen abgeleitet ist? Er wird eher, wenn man die Erkenntnisorganisation des Menschen angemessen berücksichtigt¹³⁾, von einer auffälligen, typischen oder zufälligen Eigenschaft des Dinges hergenommen sein. Die Etymologie ist also kein absolut verlässlicher Weg zur Bestimmung einer Wortbedeutung, aber doch oft eine Ausgangsbasis für sie. Etymologie und Be-

(Möglichkeit solcher Namen), beiden Vollkommenheitsaspekte der Einfachheit und Subsistenz ineins repräsentieren können, für gegeben hielt, war die Ideenlehre Platons der mittleren Periode.

11) sth. I, 3, 3 ad 1; "...ne s'enfermer ni dans la forme abstraite ni dans la forme concrète des concepts utilisés, mais par une véritable mouvement dialectique, passer de l'une à l'autre pour pouvoir exprimer à la fois que la perfection représentée est attribuable à Dieu et qu'elle est Dieu." Nicolas 131

12) Manthey 77, cf 115; dies betrifft auch den Namen "perfectio": Es darf in seiner Übertragung nicht das Moment einer Aktuierungsbewegung übernommen werden, sondern

deutung fallen nur dann ineins, wenn etwas seinem Wesen nach uns bekannt ist, etwa Hitze, Kälte etc.¹⁵⁾ Wenn aber das Wort (z.B. "lapis") von einer bloßen Eigentümlichkeit hergenommen ist (nämlich dem "laedere pedem"), dann unterscheiden wir immer schon zwischen beiden: Mit lapis ist nicht alles Fußverletzende gemeint, sondern eine bestimmte Art von Körpern. Duns Scotus versuchte an demselben (unhaltbaren) Etymologiebeispiel zu zeigen, daß die Bestimmtheit der Benennung die der Erkenntnis zu übertreffen vermag¹⁶⁾; für Thomas ist aber relevant, daß diese Trennung vorzunehmen überhaupt möglich ist. Von da aus ergab sich ein weiterer Einwand gegen die Verabsolutierung der relationalen Namen; die göttlichen Namen gründen zwar in den Wirkungen, müssen aber nicht notwendig nur diese bezeichnen.

Es muß noch auf den ambivalenten Charakter dieser Trennung von Form und Inhalt hingewiesen werden: Einerseits wird es dadurch ermöglicht, daß Gott prinzipiell benannt werden kann. Wäre die Erkenntnisform unüberschreitbar, dann wäre nach Thomas jede Erkenntnis Gottes unmöglich.¹⁷⁾ Die Affirma-

"quod est in actu completo absque factione." ScG I, 28 (268); d.h. "in Deo nomen perfectionis accipitur magis negative quam positive." de ver. 2, 3 ad 13

- 13) "Intellectus noster, qui proprie est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii obiecti, accipit a sensu, cuius propria obiecta sunt accidentia exteriora. Et inde est quod ex his quae exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendam essentiam rei." sth. I, 18, 2; 13, 8;
- 14) bei Manthey 78 not. 12 Überaus zahlreiche Belege für die Anwendung dieser Methode bei Thomas;
- 15) Es ist zwar eine zutreffende Wiedergabe der thomasischen Lehre (sth. I, 13, 3), wenn Hirschberger sagt: "Daß der Sinn der Begriffswörter in Gott eigentlich erfüllt ist, in den Welt dingen aber nur uneigentlich, nur im Abbild der göttlichen Wirklichkeit, ist nun auch in seinem theologischen Gewand noch ein klar erkennbares platonisches Motiv." Gesch. d. Philosophie 1965 I p 480; wenn er aber dort hinzufügt, "...daß wir gewisse Dinge benennen und verstehen von etwas logisch und ontologisch Früherem her", und hierfür das Wärmebeispiel in Platons Phaidon anführt, so ist dies verfehlt, denn die Wärme fungiert bei Thomas als Beispiel jenes Ausnahmefalles, daß etwas

tion ist aber nicht nur durch diese Trennung möglich, sondern auch nur möglich durch jene Trennung. Die Unterscheidung von Form und Inhalt der Attribute Gottes stellt sowohl den Ermöglichungsgrund der Affirmation dar, als auch das Zeichen ihrer Defizienz: "Hoc quod in modo significandi importetur aliqua imperfectio, quae Deo non competit, non facit praedicationem esse falsam vel impropriam, sed imperfectam; et propter hoc dictum est, quod nullum nomen perfecte Deum repraesentat." ¹⁸⁾ Der modus significandi also macht ein Negationsmoment in allen Namen Gottes unabdingbar: "Intellectus attribuens esse Deo transcendit modum significandi, attribuens Deo id quod significatur, non autem modum significandi." ¹⁹⁾

durch sich in seinem Wesen bekannt ist (und nicht durch irgendwelche Eigenschaften), und stellt gerade keine subsistente Form dar, was eben die Negation des modus significandi erfordert.

16) cf. ord. I d. 22 n. 4sq.; V p 343sq. (Vat.)

17) I Sent 22, 1, 2 ad 1; Winance 187: "C'est par cette distinction que saint Thomas va résoudre l'antinomie de la saisie d'un être infini par le truchement de représentations finies." Die positive Funktion der Spaltung von Form und Inhalt zeigt sich auch in anderen Zusammenhängen:

a) Daß Gott einer ist, ist selbst nicht auf einfache Weise erkennbar; aber der Intellekt vermag seine Erkenntnis so zu transzendieren, daß er Form und Inhalt differenzieren und die Form als defizient erkennen kann (diese reflexive Erkenntnis der Defizienz macht ja, wie gezeigt wurde, einen wesentlichen Bestandteil der Gotteserkenntnis aus).

b) Allgemein formuliert ermöglicht die Trennbarkeit von Form und Inhalt die Erkenntnis von etwas, das nicht die Seinsweise des Erkenntnissubjektes teilt - ein Problem, das für die vorsokratische und platonische Erkenntnistheorie so zentral war. Es kann auf dieser Basis durch den Geist Nicht-Geistiges und "Über-Geistiges", wenn auch beschränkt, erkannt bzw. als erkennbar gedacht werden, denn die Ähnlichkeit von Subjekt und Objekt verliert ihren Status als *conditio sine qua non*; die Reflexivität des Geistes schützt ihn vor illusionären Projektionen.

c) Diese Emanzipation tritt auch auf im Raum der Begriffe: Ihre Verschiedenheit stellt den einzig möglichen Ansatzpunkt für die Übertragung auf Gott dar, andererseits kommt die Defizienz der Vielheit deshalb in den Blick,

b) Die dreifache Bedeutung dieser Gottesnamen

Der Konnex von Affirmation und Negation soll nun näher betrachtet werden - im Rahmen dessen, was Thomas den "triplex modus loquendi" nennt. Ausgangspunkt für den Vorrang der Negation ist das Resultat der zuletzt angeführten Überlegungen: Der modus significandi kann überschritten werden, weil er unterschieden ist vom Sinngehalt eines Namens; überschritten wird er aber nur in der Weise der Negation: "Cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmatur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid; quia quantum ad significationem tantum, et non quantum ad modum significandi."²⁰⁾ Weil nun aber das gewöhnliche Verständnis dieser Namen doch eine endliche Realisierungsweise vorstellt, denn nur diese läßt ein konkretes Bild einer perfectio gewinnen, gilt: "Et omnia ista quae de Deo affirmans, possunt etiam ab eo negari, quia non conveniunt Ei sicut inveniuntur in rebus creatis et sicut intelliguntur a nobis et significantur."²¹⁾ Die Negation

weil die sachliche Identität der Begriffe noch begründbar ist. "Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex." sth. I, 13, 12

18) I Sent 22, 1, 2 ad 4; sth. I, 13, 12 ad 1

19) de pot. 7, 2 ad 7; die Negation wird deshalb sogar zum Überlegeneren Verfahren: "quodlibet enim istorum nominum significat aliquam formam definitam, et sic Deo non attribuantur, ut dictum est. Et ideo absolute de Deo possunt negari, quia ei non conveniunt per modum qui significatur." de pot. 7, 5 ad 2. Während für Thomas die Negation endlicher Unvollkommenheit für die Gewinnung eines adäquaten Gottesnamens hinreichender Akt ist, führt sie bei Duns Scotus auf einen gegenüber allen Realisierungsmodi indifferenten und univoken Begriff (Vat. III, 26f.).

20) I Sent 22, 1, 2; 34, 3, 1; Vorrang der negativen Bedeutung auch

soll also die Gewinnung eines affirmativen Urteils im inhaltlichen und formalen Sinne nicht wieder auslöschen: "Il commence par affirmer que Dieu est bon; puis il nie; pourtant cette négation a pour fin non point de revenir au point de départ, mais de surenchérir: Dieu n'est pas bon comme toutes choses sont bonnes, il est superbon."²²⁾ Das Ziel der Negation, der Affirmation einen eminenten Sinn zu verleihen, gibt Thomas als ihren Grund an: "quidquid de ipso affirmamus, potest etiam de ipso negari: quia sibi non competit secundum hoc quod nos intelligimus et nomine significamus, sed excellentius."²³⁾ Um zu verhindern, daß Gott durch ein gewöhnliches Wortverständnis in eine Vertrautheit herabgezogen wird, der die Eminenz aus dem Blick gerät²⁴⁾, kann die Negation auch unmittelbarer Ausdruck der Eminenz sein: "Consuetum est in divina Scriptura ut ea quae privative dicit, Deo attribuantur propter Eius excessum; sicut si Deus qui est clarissimum lumen dicitur invisibilis; et qui est creaturis laudabilis et nominabilis dicitur ineffabilis et innominabilis; et qui est omnibus praesens, dicitur incomprehensibilis quasi sit omnibus rebus absens; et qui ex omnibus rebus inveniri potest, dicitur investigabilis: et hoc propter Eius excessum..."²⁵⁾

-
- bei Johannes Damascenus PG 94,800 C
- 21) in dN V,3(673); Pourrat 1079: "Tous les noms qu'on lui donne, toutes les qualités que nous lui attribuons l'expriment si incomplètement et si imparfaitement qu'il est aussi vrai de dire qu'ils ne lui conviennent pas que de dire qu'ils lui conviennent." Faucon 600: "Dieu est positivement inaccessible et l'on ne peut rien dire de lui qui ne fasse aussitôt l'objet d'une négation."
- 22) Journet, La portée 151; Habbal 22: "Und nur insofern als die Negation in dem betreffenden Prädikat jenes positive Moment präzisiert und ausschließt, daß das positive Moment mit gewissen anderen Weisen seines Vorkommens wechselt wird, nur insofern hat es einen Bestimmungs- und Erkenntniswert."
- 23) I Sent 22,1,1 ad 2
- 24) "...ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore

Auf der anderen Seite wird doch die Redeweise der Eminenz verselbständigt, um als korrigierender Faktor die Negation vor dem Mißverständnis der Privation zu schützen: "Ce procédé n'est, d'ailleurs négatif que dans la forme, dit le pseudo-Denys l'Aréopagite, en fait, ces négations ne signifient nullement qu'il y ait en Dieu la privation de ce qu'elles nient, mais en contraire excès et plénitude. Nier la limite, c'est affirmer la réalité sans restriction."²⁶⁾ So weist Thomas bei fast allen negativen Formulierungen darauf hin, daß sie im Sinne der Eminenz zu verstehen sind, gerade wenn von Gott in einer radikalen Weise eine Vollkommenheit negiert wird: "esse divinum non negatur eiusdem rationis esse cum esse nostro quia deficiat a ratione nostri, sed quia excedit."²⁷⁾ Während Dionysios Prädikate mit Steigerungsprädix in überreichem Maße benützt²⁸⁾, begnügt sich Thomas damit, die Bedeutung der in ihrer gewohnten Form belassenen Prädikate im Sinne des excessus hervorzuheben; darin wird selbst noch einmal ein Negativum ausgesprochen, indem alles generische Sein von Gott negiert wird: "De Deo autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis, non quod ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis. Et sic comparatur ad alia per excessum."²⁹⁾

sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem." Augustinus PL 42, 912; cf Conf. IV, 16, 29

- 25) in dN VII, 1(702); II, 1(126): "ea quae dicuntur de Deo, remotive per excellentiam quamdam, ut superbonum, supersubstantiale, supervivum, supersapiens ut quaecumque alia de Deo per remotionem, propter sui excessum." Thomas scheint hier durch die negative Interpretation der Eminenzaussagen wieder in den maimonideischen Apophatismus zurückzufallen; aber die via affirmationis fungiert in dieser triplex via als Basis und ist auch unmittelbar auf die via eminentiae bezogen, wie im folgenden. Johannes Damasc. PG 94, 848B: ἐστὶ δὲ καὶ τινα καταφατικῶς ἐπὶ θεοῦ λεγόμενά, ὁδύναμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα.

26) Toussaint 2227

- 27) I Sent 35, 1, 3 ad 1; "ipsum autem est non-existens, non quasi deficiens ab essendo, sed sicut supra omnem substantiam existens." in dN I, 1(30); sth. I, 12, 1 ad 3;

Die dreifache Weise, von Gott zu reden, stellt den Versuch dar, so angemessen wie irgend möglich die Eminenz der göttlichen Vollkommenheit zum Ausdruck zu bringen: Der Ansatz bei reinen Vollkommenheiten, die Negation ihrer endlichen Realisierungsweise, die Korrektur der Negation im Sinne eines Überragens, schließlich die Prädikation der Eminenz selbst haben nur dies zum Ziel.

Eine letzte Möglichkeit, dies auszudrücken, besteht nun darin, die ursprüngliche Bejahung der Vollkommenheit doch wieder aufzuheben: "Quoniam ea quae ad privationem et defectum pertinent, rebus creatis attribuuntur secundum comparationem ad excellentiam divinam, sicut si dicamus quod omnis iustitia hominis est immuniditia in comparatione ad Dei iustitiam; et similiter possumus dicere quod omnis humana deliberatio et cognitio reputatur quidam error in comparatione ad stabilitatem et permanentiam divinae et perfectae cognitionis, quam pluraliter nomet propter cognoscendum pluralitatem."³⁰⁾ War die Affirmation zunächst Ermöglichungsgrund der Steigerung, so erscheint in einem fortgeschrittenen Stadium der Vollkommenheitsintensivierung die anfängliche Vollkommenheit gleichsam in einem anderen Licht:

Johannes Damasc. PG 94,800B: οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστίν. οὐχ ὡς μὴ ὄν, ἀλλὰ ὡς ὑπὲρ πάντα τὰ ὄντα, καὶ ὑπὲρ αὐτὸ τὸ εἶναι ὄν.

- 28) Neben dem berühmten Platontext, rep. 509 wäre zur Vorläuferschaft auch auf Aristoteles hinzuweisen, frg. 49(R): σαφῶς εἰπὼν ὅτι ὁ θεός ἡ νοῦς ἐστίν ἡ ἐπέκειννὰ τι τοῦ νοῦ. Da an der bekannten Stelle in der "Metaphysik" dem Gott ein "Denken des Denkens" zugeschrieben wird, kann dieses Fragment nicht im Sinne eines bewußtlosen Ungrundes oder ähnlichem interpretiert werden! Augustinus PL 39,1498: "Dico justum Deum; quia in rebus humanis nihil melius invenio: nam est ille ultra justitiam."
- 29) sth. 1,6,2 ad 3; in dN IV,5(343); Proklos, in Parm. VI,1109, 22ff.: ὁ Πλάτων ἐνδείκνυται περὶ τῶν ἀποφάσεων τούτων ὡς διὰ στερητικῶν οὐσῶν, ἀλλὰ καθ' ὑπεροχὴν τῶν καταφάσεων ἐξηρημένῃν.
- 30) in dN VII,1(701); daher heißt Dunkelheit Überhelle (Dionysios PG 3,1073A; Johannes Damasc. 94,800B); die Eminenz der göttlichen Gerechtigkeit in der Ungerechtigkeit des Menschen ausgedrückt: in Job 25,1; analog die Schöpfung als Nichts: de ver. 2,3 ad 18. So ist wohl auch jenes berühmte Wort des Thomas vom 6.12.1273 zu verstehen:

als Unvollkommenheit(in strukturell ähnlicher Weise, aber inhaltlich entgegengesetzten Sinn wird das *Adae peccatum* durch einen nachträglichen Akt der *redemptio* zu einer *felix culpa*). Augustinus hat diesen Prozeß unübertrefflich formuliert: "Tu ergo, Domine, fecisti ea qui pulcher es: pulchra sunt enim; qui bonus es: bona sunt enim; qui es: sunt enim; Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt."³¹⁾

Um diese Verfahrensweise näher zu charakterisieren, sei erstens daraufhingewiesen, daß sie zwar mit der bereits erörterten *triplex via* der Gotteserkenntnis³²⁾ in engster Verbindung steht, aber nicht mit dieser zusammenfällt. Die drei Wege, Gott zu benennen, können im Unterschied zu den *quinque viae*, die eine je eigene Möglichkeit bieten sollen, Gott zu erweisen, nur gemeinsam gegangen werden (*tri-plex*); jeder ist notwendig und legitim, aber keiner hinreichend. Nur wenn sich alle drei Aussageweisen gegenseitig korrigieren und ergänzen, wird die Aussage als ganze maximal korrekt. Sie stellen einen, aber dreifachen Weg dar³³⁾: "Il n'y a donc pas opposition complète entre la voie positive et la voie négative; il y a perfectionnement de l'une par l'autre: ce que l'affirmation conserve d'emprunté à la créature dont elle vient, la négation l'enlève; reste l'idée plus pure, plus transparente, plus digne de Dieu."³⁴⁾

"Omnia quod scripsi mihi videtur sicut palea." Zum obigen cf. Semmelroth 223: "In der Steigerung der Eminenz sind Kataphase und Apophase zu einer höheren Einheit zusammengebunden."

31) *Confessiones* XI, 4, 6

32) als solche wird sie häufig eingeführt: in dN VII, 4 (729); in ad Rom. I, 6 (115); "la voie de causalité nous fera connaître de fait les perfections qui sont positivement en Dieu, les voies de négation et d'éminence nous feront connaître négativement et relativement le mode divin de ces perfections." Garrigou-Lagrange 207. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism* 1971 p 132, sieht ihren Ursprung bei Albinus, der sie aus gewissen Ansätzen bei Platon (rep. 508b, Symp. 208e, ep. VII, 341e d) kombiniert

Die Negation ist stets die einer positiven Prädikation; sie kann nur deshalb so wie die Affirmation oder in höherem Sinne wahr sein, weil sie nicht wieder in eine einfache Affirmation zurückübersetzbar ist; wenn es, nach Dionysius und Thomas, wahr ist zu behaupten: Gott ist nicht weise, so ist diese Aussage nicht identisch mit dieser: Gott ist ein Tor. Diese Identität würde freilich die Richtigkeit der Negation zerstören. Die areopagitisch-thomasische Dialektik der triplex via bedeutet, daß einzelne Sätze über Gott nicht das Maximum an Wahrheitsgehalt erreichen, d.h. daß ein einzelner affirmativer Satz nicht in dem Sinne wahr ist, daß nicht sein - scheinbares - Gegenteil auch wahr wäre (scheinbar, weil die Prädikate in jeweils anderer Hinsicht verstanden werden).³⁵⁾ Legitimiert wird diese Dialektik nicht durch eine Zusammengesetztheit oder Prozessualität Gottes, sondern umgekehrt aus seiner überzeitlichen Einfachheit, die sprachlich nicht einfach und unzeitlich abbildbar ist. Erst das Gesamt dieses triadischen Korrektursystems von Aussageinhalten vermag dem einzelnen Satz die angemessenste Bedeutung zu geben.

habe.

- 33) Gilby will auch die Wege der Gotteserkenntnis maximal annähern: p XXXVf. not. 88; ebenso Semmelroth 222; "Ainsi la causalité, la négation, l'excellence ne divisent pas les jugements que nous portons sur Dieu en trois classes distinctes. Il n'est pas un seul de ces jugements qui, pour être valable, ne doivent être soumis à ces trois conditions, interprété et surtout exercé en fonction de ces trois règles." Nicolas 147
- 34) Toussaint 2227; Gaudel 2420: "Ces trois procédés s'appellent et s'enveloppent mutuellement: le dernier suppose les deux premiers et les complètent.", denn nur so bliebe Anthropomorphismus und Agnostizismus ausgeschaltet. V. Lossky sieht in dem thomasischen Verfahren ein Abgehen von der Intention des Dionysios; die dionysische Unterscheidung von affirmativer und negativer Theologie ergebe, auf die Ebene der Dialektik übersetzt, eine Antinomie: "Man wird versuchen, diese Antinomie zu beseitigen, indem man die beiden einander entgegengesetzten Wege in eine Synthese zusammenfaßt und aus ihrer Verbindung einen einzigen Weg der Gotteserkenntnis, eine besondere Erkenntnisweise ableitet. Auf diese Weise faßt der hl. Thomas von

All dies berechtigt, den Begriff "Dialektik" hier zu verwenden, allerdings mit der Einschränkung, daß hier weder ein sich selbst tragender Prozeß gemeint ist³⁶⁾, noch das Widerspruchsprinzip hiervon tangiert ist³⁷⁾. Es geht vielmehr darum, wie bei Immanenz und Transzendenz beide Aspekte festzuhalten³⁸⁾: "*licet in remotione quorundam a Deo, sit cointelligenda praedicatio eorumdam de Deo per eminentiam et per causam...*"³⁹⁾ Die abschließende Formulierung des Verfahrens lautet: "*Tripliciter ista de Deo dicuntur. Primo quidem affirmative, ut dicamus, Deus est sapiens; quod quidem de eo oportet dicere propter hoc quod est in eo similitudo sapientiae ab ipso fluentis: quia tamen non est in Deo sapientia qualem nos intelligimus et nominamus, potest vere negari, ut dicatur, Deus non est sapiens. Rursum quia sapientia non negatur de Deo quia ipse deficiat a sapientia, sed supereminenter est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens. Et sic per istum triplicem*

Aquin die beiden Wege des Dionysius zu einem einzigen zusammen, indem er aus der verneinenden Theologie ein Korrektiv der bejahenden machte." (34) Dagegen spricht der Dionysios-Forscher R. Roques von einem "*jeu réciproque et réciproquement 'valorisant' des affirmations et des négations*" (De l'implication 270) und an anderer Stelle sagt er, daß "*il n'y a de théologie négative qu'en référence à une théologie affirmative dont elle limite et corrige les formules.*" Dict. de Spiritualité II, 1894. Schließlich setzt Lossky (51) die beiden Wege selbst ineins, da sie sich nur der Richtung nach unterscheiden.

35) cf not 33: Nicolas

36) "*Ex negatione in negationem non est mutatio per se.*" in Phys. V, 2 (652)

37) "*super hoc principio omnia alia fundatur.*" sth. I-II, 94, 2 und implicite enthalten: sth. II-II, 1, 7; "*ex hoc principio est necessitas in omnibus aliis principiis.*" de ver. 5, 2 ad 7, das deshalb auch von Gott nicht aufgehoben ist: de pot. 1, 3; anders: Dionysios PG 3, 1000B; Paraphrasis Pachymerae PG 3, 1020B; Petrus Damiani PL 145, 603BC

38) Augustinus, Conf. I, 4, 4; VI, 3, 4: "*Altissime et proxime, secretissime et praesentissime.*" Gregorius M. PL 75, 565: "*...circumdando penetrans, penetrando circumdans...*"

39) de pot. 9, 7 ad 2; zu den wenigen Parallelstellen zu "*cointelligere*" cf Index thomisticus, sectio II, t. IV p. 558 (Blondel sprach vom "*voir double*").

modum loquendi secundum quem dicitur Deus sapiens, perfecte Dionysius dat intelligere qualiter ista Deo attribuuntur."⁴⁰⁾ Zuletzt spiegelt sich diese triadische Dimensionalität im Namen "Deus" selbst: "Impositum est enim hoc nomen ad significandum aliquid supra omnia existens, quid est principium omnium et remotum ab omnibus. Hoc enim intendunt significare nominantes Deum."⁴¹⁾

c) Eminenz und Bestimmtheit

Wenn man diese Aussagen mit denen über die Unvollkommenheit unserer Rede kontrastiert, ergibt sich ein weiterer bedeutungsvoller Aspekt. Das entscheidende Defizienzmoment unserer Namen ist der *modus significandi*: "oportet in consignificatio semper modum creaturae accipere."⁴²⁾ Zwar soll die *via negationis* dieses Element eliminieren (der verneinte Vollkommenheitsname meint stets die Vollkommenheit ohne die endliche Realisierung), aber faktisch kann das Resultat dieser Operation nicht wieder in einem Namen ausgedrückt werden: "Zwar umschließen diese Vollkommenheiten mit ihrem sinnvollen Inhalt nicht wesensmäßig einen begrenzten geschöpflichen Seinsmodus, aber wir finden sie doch nur beschränkt realisiert vor. Begrifflich können wir uns diese perfectiones nicht ohne einen bestimmten geschöpflichen Modus vorstellen."⁴³⁾

Das entscheidende Unbestimmtheitsmoment besteht zum zweiten darin, daß alle auf Gott übertragenen Namen außerhalb einer generischen, und deshalb definierbaren Bestimm-

40) de pot. 7, 5 ad 2; Albert M., sth. I, tr. 3, q. 13, c. 1: "Sicut si dicam: 'deus est essentia' et statim illud potentius nego dicens: 'deus non est essentia', eo quod non est essentia, prout nobis essentia innotuit genere vel specie vel numero; et postea infero: 'est essentia super omnem essentiam' nec dicere possum, quantum est super omnem essentiam." (op. omn. 34, 1 p. 40)

41) sth. I, 13, 8 ad 2

heit stehen: "ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione huius nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit."⁴⁴⁾ Die göttliche Weisheit definieren können hieße, die essentia divina definieren, Gott begreifen zu können.

Zuletzt betrifft die Unbestimmtheit auch den Zusammenhang der Vollkommenheiten in Gott. "Allerdings sieht Thomas sich in der Lage, den modus, demgemäß die Gott beigelegten Vollkommenheiten in ihm existieren, genauer anzugeben: Es ist der modus der göttlichen Einfachheit."⁴⁵⁾, aber wiederum gilt, daß wir faktisch nur in der Vielheit der Namen jene Einfachheit repräsentieren können, ohne für diese selbst wieder einen adäquaten Namen zur Verfügung zu haben.

Was bedeutet dies für die Wahrheit und Bestimmtheit der Namen Gottes? Wir kennen und bezeichnen stets endliche Vollkommenheiten, meinen aber deren unendliche, eminente und geeinte Präexistenz, erschlossen via causalitatis. Daher kann man sagen: "Les mots que nous emploierons pour désigner Dieu ne seront pas vides de sens. Mais la manière dont est réalisée en Dieu la perfection qu'ils signifient, est au-dessus de la portée de notre esprit. Quelque chose en Dieu leur correspond, sans que nous puissions le voir."⁴⁶⁾

42) I Sent 22,1,2 ad 2; ScG I, 30(277); de pot. 7,5

43) Schillebeeckx 231

44) I Sent 2,1,3; "actus est de primis simplicibus; unde definiri non potest..." In Met. IX, 5(1826f.); de pot. 7,5: "incircumfinite dicit..." ; sth. I, 13,5: "hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo."

45) Pannenberg 190 n.18; de pot. 7,5: "perfectiones quae sunt secundum diversas formas, Deo attribuuntur secundum simplicem eius essentiam."

46) Chavannes 69. Gilby 104: "We can use words to mean more than we can understand."

Wie die ihm vorausgehende christliche Tradition spricht auch Thomas von der Insuffizienz unserer Gotteserkenntnis und der daraus resultierenden Unvollkommenheit unseres Redens, und er meint dies wie sie in einem grundsätzlichen Sinne. Nimmt man aber wie Thomas die in der Kausalitätskonzeption implizierte Ähnlichkeit ernst, dann läßt dies auf eine Existenzweise schließen, die Thomas als "incircumfinite", "unite", "eminenter" beschreibt, ohne aber sprachlich formulierbar zu sein. Es ergibt sich also für die Theologie nun doch eine gewisse Distanzierung von Erkenntnis und Sprache: Einerseits kann man das Daß der Eminenz wissen, andererseits läßt sich diese Seinsweise nicht mehr ausdrücken; einerseits ist die Prädikation einer Vollkommenheit wahr, andererseits vermag die Erkenntnis eines Namens nicht total auszuschöpfen.⁴⁷⁾

Thomas interpretiert daher die Funktion der dionysischen *via eminentiae* dahingehend, daß sie diese Diskrepanz uns vor Augen führt: "quia supereminenter est in ipso quam dicatur aut intelligatur, ideo oportet dicere quod Deus sit supersapiens."⁴⁸⁾ Die Defizienz betrifft zwar die Rede grundsätzlich und als ganze⁴⁹⁾, aber auf der anderen Seite ist das Hinausragen des Angezielten über die Bedeutung - "nomen... relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem."⁵⁰⁾ - stets auf konkret-einzelne Vollkommenheiten bezogen: "nomen non convenit Deo eo modo quo significat, sed excellentiori modo."⁵¹⁾

- 47) "'The thing' can only indefinitely describe something which, existing in God, exceeds the meaning of the name. The content of the name is thus changed from a comprehensive and exhaustive content of thing... to a non-exhaustive and more indefinite... This may be expressed by saying that the concept becomes more indefinite and 'open'." Lyttkens, *Analogy* 379
- 48) de pot. 7, 5 ad 2
- 49) "quidquid intellectus noster de Deo concipit, est deficientis a representatione eius." de ver. 2, 1 ad 9; cf. supra p. 54 not 6
- 50) sth. I, 13, 5
- 51) sth. I, 13, 3 ad 2; 13, 2 ad 2: "eminentiori modo quam intelligatur vel significatur"; 13, 6: "h a e c in eo eminentius"

Wenn man diese "konkrete Eminenz" der transzendenten Vollkommenheiten wiederum auf die uns möglichen Namen Gottes bezieht, läßt sich dieser Sachverhalt als "Verweisen" beschreiben. Auch wenn Schillebeeckx in seiner Abhandlung Begrifflichkeit und Kategorialität einfachhin gleichsetzt (233), so hat er doch ausführlich auf diesen Aspekt aufmerksam gemacht (232-239): "Der Inhalt der sogenannten transzendentalen Vollkommenheiten deutet objektiv die Perspektive an, in der Gott zu finden ist... Es geht hier um einen positiven Bewußtseinsinhalt, der uns objektiv auf Gottes eigene Seinsweise hin orientiert." ⁵²⁾

praeexistunt." I Sent 2,1,3 ad 2: "intellectus noster.... intelligit ipsam bonitatem divinam cui aliquantulum simile est quod intellectus noster concipit esse supra id quod de eo concipitur." in dN, prol.: "nec est talis vita aut essentia qualis ab intellectu nostro concipi potest et sic hoc ipsum quod Deus est, cum excedat omne illud quod a nobis apprehenditur, nobis remanet ignotum." Im Übrigen zeigt diese Interpretation der via eminentiae, daß sie nicht als "Extrapolation" charakterisiert (oder kritisiert) werden darf.

- 52) ib. 237; Gilson, Thomisme 151 und 159: "Tous les jugements vrais orientent donc notre entendement vers un même pôle, dont la direction nous est connue, mais que, parce qu'il est à l'infini, nos forces naturelles ne nous permettent pas d'atteindre." Wagner 163: "diese Prädikate gehen auf Gott zu, aber bestimmen ihn nicht zulänglich; Winance 214: "rôle indicatif"; Gilby 104; Scheltens 336; Kelly 21f.; A. Pinard, Dogme, in: Dict. apolog. I (1911), 1135; L. Scheffczyk, Gott, in Sacramentum mundi II, 499f.; Gregor v. Nyssa, c. Eun. III, 110: "... ὅτι πάσης ἐξ ὀνομάτων σημασίας καὶ περιλήψεως ὑπερέπτεi τοῦ θεοῦ τὸ ἀόριστον. Dieser Überhang von nicht mehr repräsentierbarer Sinnfülle steht in Analogie zu einem in den realen Vollkommenheiten in der Welt (supra p 26) und sogar in der Geschichte: "Quandoque ponuntur aliqua quae ad Christum pertinent, quae excedunt quasi virtutem historiarum." in Ps. 21, 1

6. Die Einheit Gottes und die Vielheit der Namen

Die Bestimmtheit der göttlichen Namen muß sich bewähren an der Einheit Gottes, die sich daraus ergab, daß Gott als *causa prima* erschlossen wurde. Wäre Gott ein *compositum*, dann bedürfte er selbst noch eines Grundes, der die Zusammengesetztheit zu erklären hätte. Die nirgends bestrittene Lehre von der *simplicitas Dei*¹⁾ steht gegen die Vielheit der Namen. Wenn also die Kompatibilität beider Forderungen gezeigt werden soll - der klassische Weg mittelalterlicher Dialektik²⁾ - dann wird zwar einerseits das Problem der Bestimmtheit sich verschärfen, denn der thomasische Lösungsansatz versucht, keine der beiden zugunsten der anderen zu relativieren, andererseits wird die thomasische Antwort auf die Bestimmtheitsfrage doch an Konturen gewinnen. Die Einfachheit der göttlichen Wesenheit wirft nur deshalb dieses Problem auf, weil schon gezeigt wurde, daß die göttlichen Namen die *essentia divina* selbst meinen (und nicht ihre Wirkung oder eine Negation). Thomas sagt sogar, die Attraktivität jener Theorien beruhe darauf, daß sie diese schwierige Aporie nicht entstehen ließen.³⁾

1) "Quamvis autem simplicitatem causae primae omnes concedant..." de ente 5(22), wenn auch auf verschiedenste Weise begründet - meist aus dem, worin der einzelne Denker die göttliche Wesenheit in besonderem Maße ausgesprochen sieht: Augustinus PL 42, 929: "...Nihil enim simplex mutabile est." Duns Scotus, ox. I, 26, un. 56: "Ex infinitate sequitur simplicitas, quia infinitum nulli est componibile ut pars parti." Thomas' Begründungen (sth. I, 3) gehen vorwiegend vom Sein als *actus purus* aus: Jede mögliche Zusammensetzung (Akt-Potenz, Substanz-Akzidenz, Form-Materie etc.) impliziert Potentialität, also einen Widerspruch zum *actus purus*. Lyttkens, Gottesprädikate 83, wendet ein: "es besteht kein Anlaß, sich Gott in der absolut einheitlichen Weise zu denken, wie Thomas es tut. Diese Vorstellung von Gottes totaler Einheitlichkeit ist nicht christlicher, sondern philosophischer Herkunft." Aber mit dem Hinweis auf den geschichtlichen Ursprung, der hier nicht zu prüfen ist, ist doch die Wahrheitsfrage noch nicht tangiert.

a) Einheit Gottes (als Vollkommenheit) und die
Notwendigkeit der Vielheit der Namen

Diese Einfachheit Gottes fordert, daß alles in ihm seine Wesenheit ist und mit dieser identisch: "in Deo est idem potentia et voluntas et intellectus et sapientia et iustitia." ⁴⁾ Nun wird die Einheit der göttlichen Vollkommenheiten selbst noch einmal als Vollkommenheit gedacht: "Divina autem essentia in se nobilitas omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis." ⁵⁾ Umgekehrt impliziert das Sein der Dinge als partizipatives deren Vielheit, und damit einen defizienten Seinsmodus; wäre die Wirkung ihrer Ursache adäquat, könnte es nur diese eine Wirkung geben (aber eine adäquate Wirkung hieße in diesem Fall, ein zweites Absolutes bewirken; ein bewirktes Absolutes ist aber absurd): "Nullus effectus adaequat virtutem primi agentis quod Deus est; alias ab una virtute ipsius non procederat nisi unus effectus. Sed cum ex eius una virtute inveniamus multos et varios effectus procedere, ostenditur nobis quod quilibet eius deficit a virtute agentis." ⁶⁾ Auf der anderen Seite stellt auch die Vielgestaltigkeit eine gewisse Vollkommenheit dar: "Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora... Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur." ⁷⁾

-
- 2) Dialektik als Konsonanzmethode: Peter Abaelard, Sic et Non, prol. PL 178, 1339-1349; besonders in der Kanonik: Gratian nannte sein unter dem Titel "Decretum" bekanntes Werk: "Concordia discordantium canonum" PL 187, 30; Ives de Chartre, Decretum, prol. PL 161, 47-60; Bernhold v. Konstanz PL 148, 1214, 1267, 1063;
 - 3) Dies hat auch die Interpretation Kaufmanns ergeben: "In der Hochstellung der göttlichen Einheit wurzelt Maimonides Attributenlehre." 373 not. 17
 - 4) sth. I, 25, 5 ad 1; de ver. 2, 1 ad 2; auch dies eine klassische Lehre: Plotin En. III, 2, 14; Dionysios PG 3, 636; Augustinus PL 1062; Anselm, Prosl. XII; Descartes I, 153; etc.

Die Vielheit der Namen Gottes kann aus zwei Gründen nicht zugunsten der Einheit aufgegeben werden: Es ist erstens wiederum der Gesichtspunkt des Eigenrechts der religiösen Rede, die sich immer schon einer Vielzahl von Attributen bedient: "Contra est quod in Scriptura inveniuntur de ipso multa nomina divina."⁸⁾ Die Vielzahl kann darüberhinaus in ihrer Notwendigkeit gezeigt werden: Thomas wiederholt es zahllose Male, daß Gott nur durch die Geschöpfe erkannt werden kann, deren perfectiones sowohl die Basis wie die Grenze der Gotteserkenntnis darstellen; Grenze, weil ihr Seinsmodus gegenüber dem perfectissimum ein defizienter ist, welche Defizienz sich auch in der Vielheit der Kreaturen manifestiert.⁹⁾ Die Unvollkommenheit des Seins pflanzt sich gleichsam fort in die der Erkenntnis und in die der Benennung, denn der Notwendigkeitsgrund der vielen Namen ist die Vermitteltheit der Erkenntnis.¹⁰⁾ Eine adäquate Repräsentanz der essentia divina ist also unmöglich - als Ding wie als Name (wo sie sich doch realisiert, ist für Thomas eine Frage der Trinitätslehre bzw. der Eschatologie¹¹⁾). Ebenso wie die kausale Er-

-
- 5) ScG I, 54(451); im selben Sinne schreibt noch Descartes, Med. III, § 35: "nam contra unitas, simplicitas eorum omnium, quae in Deo sunt, una est ex praecipuis perfectionibus, quas in eo esse intelligo." Einheit gilt als universaler Vollkommenheitsindex: "unumquodque, quanto est magis unum, tanto est magis virtuosum et dignius." ScG IV, 1(3339); "tanto aliquid est nobilius, quanto simplicius." ScG I, 18(145)
- 6) de pot. 7, 5; "cum omne agens agit sibi simile, et effectus deficient a representatione suae causae, oportet quod illud quod in causa est unitum, in effectibus multiplicetur." de pot. 7, 1 ad 1
- 7) ScG III, 71(2469); de ver. 5, 3 ad 3; 24, 1 ad 16
- 8) I Sent 22, 1, 3 contra
- 9) "intellectus, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes." de pot. 7, 6
- 10) "Deum non possumus nominare nisi ex perfectionibus in aliis rebus inventis, quarum origo in ipso est; et quia hae in rebus istis multiplices sunt, oportet multa nomina Deo imponere." Comp. theol. 24. In diesem Sinne weist auch Pourrat (1096) darauf hin, daß die Vielheit acht

kenntnis hat auch die Benennung durch viele Attribute den Status einer Auxiliärmethode: Da es keinen angemessenen Begriff des Inbegriffs von Vollkommenheit geben kann¹²⁾, muß das Denken bei der Vielheit der Vollkommenheiten ansetzen. Wie beim oben genannten ontologischen Sachverhalt stehen auch hier beim logischen Vielheit und Unvollkommenheit nicht in einem ganz eindeutigen Verhältnis: Die Vielheit der Prädikate ist einerseits Merkmal der Unvollkommenheit der Prädikate, andererseits kann durch ebendiese Vervielfältigung die Unvollkommenheit der Attribute graduell reduziert werden: "oportet ex multis similitudinibus sensibilium in divinam cognitionem pervenire, quia una non sufficit."¹³⁾

b) Auflösung der Vielheit der Namen in die
Synonymität?

Auch wenn die Vielheit der göttlichen Namen hinreichend begründet scheint, könnte sich doch angesichts der daraus resultierenden Pluralität der Bedeutungen die Frage ergeben, ob diese Vielheit nicht als eine letztlich scheinbare entlarvt werden kann; denn wenn viele Namen zwar viele Vollkommenheiten meinen, diese aber als göttliche mit der *essentia divina* identisch sind, dann müssen, wenn andererseits die *simplicitas Dei* ernstgenommen werden soll, die Bedeutungen der Namen synonym sein; so schreibt kritisch Duns Scotus:

praktisch nicht übersteigbar ist; daher kann es kein Argument dafür sein, daß das Kontemplationsniveau seine letzte Stufe noch nicht erreicht hat, wie der Quietismus behauptet.

- 11) "Diversitas ergo vel multiplicitas nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam quod est, sed videt eam per multas similitudines eius deficientes... Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret, pluribus nominibus, nec indigeret pluribus conceptionibus." de pot. 7, 6; "conceptio perfecte repraesentans eum est verbum increatum; et

"Cum nulla sit distinctio in re, sive secundum opinionem, si-
ve secundum expositionem opinantium, sequitur quod bonitas
et veritas sint formaliter synonyma, quod ipsi negant."¹⁴⁾

Wenn sich die Namen auf dieselbe Wirklichkeit beziehen und
sich durch die radikale Einheit dieser in nichts unterschei-
den können, dann sind sie offenbar synonym, bzw.: Die Vielheit
der Namen steht nur dann nicht im Widerspruch zur Einheit,
wenn die Namen dieselbe Bedeutung haben. Die Folge wäre, daß
sämtliche Attribute sich auf eines reduzieren ließen, denn
keines brächte zu einem anderen eine inhaltlich zusätzliche
Bestimmung; damit entfielen dann auch das Kriterium für die
Angemessenheit der Attribute.

Wiederum entspringt das Motiv für die spekulative An-
strengung¹⁵⁾, die Aporie weder als scheinbar noch als unlös-
bar auszuweisen, dem Respekt vor dem vortheologischen "sermo
de Deo". Wären die Attribute Synonyma, würde die religiöse
Sprache, insofern sie nicht von subjektiven Erfahrungen
spricht, sondern von der Gottheit selbst redet, zu einem puren
Wortspiel (nugatio) degradiert; eine solche Interpretation
stünde also sowohl gegen die Intentionen religiöser Rede,
ihr Inhalt würde als ästhetisch überhöhte Tautologien ent-
larvt, als auch gegen den Sinn von Theologie selbst, denn da-
durch, daß Thomas die Aussageebenen nicht abtrennt, würde
auch die gesamte spekulative Theologie zusammengeschmolzen
zu einem gewaltigen, aber ziemlich inhaltsleeren Pleonasmus.
Auch dieses Problem stellt sich in seiner Schärfe erst un-
ter Voraussetzung des thomasischen Anspruches, die göttlichen

ideo est unum tantum." I Sent 2,1,3 sol. quart.

- 12) Dies gilt, obwohl Einheit das Prius vor der Vielheit
hat: "cum omnis multitudo procedat ex aliqua unitate...
oportet universitatis multitudinem ad unum principium
entium primum reduci, quod est Deus." I Sent 2,1,1
- 13) s. Joan. I, 1(41); Gaudel sieht darin zugleich die Ansatz-
möglichkeit für das Problem der Vielzahl und Verschie-
denheit affirmativer Theologien und als zweites: "Plus
nombreuses seront les perfections connues, plus adéquate
sera à l'intime des choses la connaissance humaine, plus
haute et plus complète devra être normalement l'idée de

Namen seien prinzipiell als affirmative und nicht ausschließlich als negative oder relationale zu interpretieren. Daher bieten diese beiden Klassen von nomina ("ad removendam" und "ad designandam habitudinem causae respectu creaturarum") keine Schwierigkeit, denn diese beziehen sich ja nicht auf ein Eines, sondern auf Diverses - als Wirkung oder als zu Negierendes (aus demselben Grund ist auch die Vielheit der Metaphern ganz unproblematisch)! Was die textliche Grundlage der Erörterung der eben genannten obiectiones betrifft¹⁶⁾, so dringen die Darlegungen der theologischen Summe am tiefsten.

Aber so folgenreich die Synonymität der Gottesnamen wäre, die grundsätzliche Lösung des Problems erscheint zunächst relativ einfach: Thomas differenziert jeweils die beiden Gegenbegriffe der Aporie: Einheit und Synonymität. Einheit kann als eine sachliche und als eine begriffliche Einheit verstanden werden, die Einheit Gottes aber ist eine sachliche und fordert nicht auch die begriffliche. Andererseits erfordert Synonymität zwei Bedingungen: die Identität der Sache und des Sinngehaltes (ratio); aber da die Namen Gottes nur die erste Bedingung erfüllen, sind sie nicht bedeutungsgleich. Die Verschiedenheit der Sinngehalte ergibt sich nämlich daraus, daß die Namen sich nicht unmittelbar auf das Sein beziehen, sondern nur vermittelt der Erkenntnis. Da aber Gott durch die verschiedenen Ausgangspunkte der Erkenntnis in verschiedenen Begriffen erfaßt wird, der Sinngehalt der Worte sich aber auf diese Begriffe beziehen muß¹⁷⁾, können

Dieu." (2422)

14) op. ox. I, 8, 4, 2 nr. 14

15) Thomas charakterisiert die philosophische Erkenntnis als "cum magno labore" (ScG I, 4(22)), ohne daß er schon, das kontemplative Erkenntnisideal aufgebend, zu jenen neuzeitlichen Denkern gehörte, die Erkenntnis mit den Metaphern der Anstrengung, des Abbringens umschreiben (Bacon, Kant, Heidegger).

16) ScG I, 35; sth. I, 13, 4; Comp. theol. 25;

17) "nomen non significat rem nisi mediante conceptione intellectus." sth. I, 13, 4 ad 1; de ver. 2, 1

sie nicht synonym sein. Thomas geht in dieser Behauptung der Unmöglichkeit über die gestellte Frage der Notwendigkeit noch hinaus: Synonymität ist nicht nur nicht notwendig, sondern unmöglich. Wie das Viele dem Einen auf verschiedene Weise ähnlich ist, so wird der Verstand dem Einen auf verschiedene Weise ähnlich; die nomina aber beziehen sich auf diese Begriffe; weil dies der Fall ist, so wird der Verstand durch die Vermehrung der Attribute seine Erkenntnis befördern: "omnia quae in Deo sunt, sunt una eius simplex essentia, sed ea, quae in ipso sunt unum, in intellectu nostro sunt multa, et propter hoc intellectus noster potest apprehendere unum istorum sine altero." ¹⁸⁾ Daher vermag auch das Vollkommenheitsargument nicht mehr zu stützen: Zwar ist eine sachliche und begriffliche Einheit vollkommener, aber das Unvollkommene der Vielheit gründet einzig in der Angewiesenheit des Verstandes auf die Welt.

c) Die Frage nach der Wahrheit der Namen

Das Eine wird also in der Weise des Vielen erkannt. Damit stellt sich unmittelbar das Problem nach der Wahrheit dieser Erkenntnis. Die Einfachheit Gottes scheint vor die von Maimonides ¹⁹⁾ formulierte Alternative zu führen, Gott vollkommen oder in keiner Weise erkennen zu können; denn eine defiziente Erkenntnis wäre eine teilweise. Thomas antwortet darauf: "Intellectus autem noster totum Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico non totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum, secundum quod ipse est in sua natura intel-

18) in de trin. 1, 4 ad 10; in der bekannten Unterscheidung Freges ausgedrückt: "They all, all the names, have the same referent, but they have different senses or meanings." McInerney, St. Thomas Aquinas, Boston 1977 p 121f.

19) Kaufmann 457-460, 464

ligibilis...nomina quae de Deo dicuntur, ipsum totum, sed non totaliter significant."²⁰⁾ Es muß nicht alles in der Weise seines Seins erkannt werden; zwar bedeutet - ex parte intellecti - die Disproportion von Ding und Denken unmittelbar die Falschheit des letzteren, aber die Form des Erkennens - ex parte intelligentis - ist nicht streng gekoppelt an ihren Inhalt. Auch wenn etwa durch die Urteilsform eine compositio unumgänglich ist, kann doch ein Einfaches gemeint sein (der Inhalt des Satzes: Gott ist einfach, wird also nicht durch seine Formulierung wieder aufgehoben). "Alius est modus intellectus intelligendo, quam rei in essendo."²¹⁾ Diese Unterscheidung eröffnet eine universale Erkenntnismöglichkeit: "Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, et multa unite, ita infinita possunt accipi ab intellectu non per modum infiniti, sed quasi finite, ut sic ea quae sunt in seipsis infinita, sint intellectui cognoscentis finita."²²⁾ An anderer Stelle²³⁾ unterscheidet Thomas nochmals zwischen der Weise das Nicht-Geistige geistig zu erkennen: per abstractionem, und das Transrationale rational zu erkennen: per participationem. Ermöglicht wird dies durch die Fähigkeit des menschlichen Geistes zur Reflexion; dadurch vermag er es, die Seinsweise des Gegenstandes von der Erkenntnisweise zu unterscheiden, so daß nicht letztere auf den Gegenstand projiziert werden muß: "non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis."²⁴⁾ Aber auch wenn die Erkenntnis nicht

20) de ver. 2, 1 ad 3

21) sth. I, 13, 12 ad 3

22) sth. III, 10, 3

23) in dN II, 4 (176); Erkenntnis wird, wie bereits angeführt, als Weise des in-esse verstanden; hier zeigt sich ein Charakteristikum einer vorpositivistischen Ontologie, die es offenbar für möglich hält, eine res durch mehrere Seinsweisen hindurch (Dinge in Gott, Materielles im Geistigen, Gott in Welt etc.) zu identifizieren; parallel dazu die Erkenntnis in hac vita und als visio beatifica (von letzterer handelt fast die gesamte qu. 12 der theologischen Summe, die die Erkennbarkeit Gottes erörtert). Wenn die Seinsweise des recipiens die des receptum

die Totalerfassung des Gegenstandes erfordert, ist damit die Frage nach der Wahrheit der Attribute noch nicht entschieden: "Non enim exigitur ad veritatem apprehensionis, ut quia apprehendit rem aliquam, apprehendat omnia quae insunt ei. Si igitur intellectus absque falsitate abstrahit genus a speciebus, inquantum intelligit naturam generis non intelligendo differentias." 25)

Die Analogie, die sich hier anzubieten scheint, diskutiert Thomas in "de potentia" (7,6): Bei den Gattungsbegriffen wird nämlich die "Wahrheit des Intellekts" ohne eine direkte Entsprechung im Ding erfüllt. Nihil est in rebus quae sunt extra animam, cuius similitudo sit ratio generis vel speciei. Nec tamen intellectus est falsus." Jene Begriffe werden zugeschrieben nicht den Dingen als Dingen, sondern als erkannten: "Ex hoc enim quod intellectus in se ipsum reflectitur, sicut intelligit res existentes extra animam, ita intelligit eas esse intellectas; et sic, sicut est quaedam conceptio intellectus vel ratio, - cui respondet res ipsa quae est extra animam, - ita est quaedam conceptio vel ratio, cui respondet res intellecta secundum quod huiusmodi." Aber Thomas lehnt diese Analogie ab mit der bereits zum wiederholten Male angeführten Begründung, eine solche Interpretation treffe nicht die ursprüngliche Redeintention. Wer sagt: Gott ist gut, meint nicht, daß Gott als gut erkannt werde, sondern daß er es i s t.

Die Wahrheit der göttlichen Attribute ist also die der sachlichen Korrespondenz: "Licet Deus sit omnino unus, tamen istae multae conceptiones vel rationes non sunt falsae, quia omnibus eis respondet una et eadem res imperfecte per eas

bestimmt, dann muß dies auch für sein Vollkommenheitsniveau gelten; eine vom Menschen erkannte Welt ist daher vollkommener als die in sich verbleibende: "quae sunt infra animam inest animae intellectus superior ipsis rebus cum in ea res ipsae nobiliter esse habent quam in se ipsis." de ver 15,2. "...dulcedo vini melior est in eo quem delectat quam in vino." de dilect. Dei et porx.3

repraesentata. Essent autem falsae, si nihil eis responderet.²⁶⁾ Aber dieser grundsätzliche Ansatz zur Begründung der Wahrheit, die den göttlichen Attributen zukommt, scheint noch immer nicht hinreichend, die Wahrheit der göttlichen Attribute als einzelne zu zeigen: Wie diese Einheit zu denken ist, die vielfache Weisen der Ähnlichkeit zuläßt²⁷⁾, und daher vielfach erkennbar²⁸⁾ und benennbar durch viele Attribute²⁹⁾ ist? Zur Bestimmung dieser Einheit muß nochmals die bereits erwähnte Differenzierung in begriffliche und sachliche Einheit angeführt werden, da der Begriff der plenitudo zwar den Sachverhalt der intensivsten Einheit aller positiven Qualitäten in ihrer höchsten Steigerung charakterisiert³⁰⁾, aber nicht den Zusammenhang dieser Qualitäten beschreibt.

Es scheint die historische Anmerkung nicht unwichtig, daß es, wie Dondaine berichtet³¹⁾, in einer alten Handschrift des Sentenzenkommentars bei dieser Frage heißt: "Hanc quaestionem disputavit Thomas et determinavit Rome, et debet collocari in suo loco, scilicet distinctione, secunda primi libri sententiarum, ut sit questio tertia secunda distinctionis." Andererseits ist sicher, daß Thomas nur in den Jahren 1265-67 in Rom weilte, also ungefähr zehn Jahre nach der Redaktion des Sentenzenkommentars. Wie Dondaine kommt auch eine noch eingehendere Untersuchung der Handschriften zu dem Ergebnis³²⁾, daß der dritte Artikel der

24) ScG I, 36(302); sth. I, 16, 2;

25) in de an. II, 12(379). Insofern ist es nicht ganz korrekt, wie Gaudel zu sagen: "S'il est un cas où la définition scolastique de la connaissance: Adequatio rei et intellectus ne s'applique pas, c'est dans le cas de Dieu." (2420)

26) de pot. 7, 6 ad 4; Fundamentierung allerdings nicht "sicut in subiecto, sed sicut in causa veritatis, vel sicut in repraesentato per omnes." ib. ad 6; letztlich hat die Vielheit eine doppelte Basis: "Oportet tamen quod aliter et aliter fundetur super utrumque. Nam rationes quibus attribute differunt, fundantur in intellectu nostro, quia sunt in eo sicut in subiecto. Fundatur autem super rem, quia sunt similitudines quaedam repraesentantes essentiam divinam suo modo." Resp. de art. CVIII, q 2(822)

zweiten distinctio in der Erstedition nicht enthalten gewesen war, aber schon von 1270 an von anderen Kommentatoren und Kritikern (z.B. Gilles de Rome) benutzt wurde. Nach Don-daine war dies damals eine neue Fragestellung: "Pierre (de Tarentaise) est le premier à instituer une question spéciale sur le fondement de la distinction des attributs divins."³³⁾ Die Lösung des Petrus Tarentasius wurde von einem bis heute nicht identifizierten Autor kritisiert; diese Kritik nun ver-anlaßte Jean de Verceil (Johannes v. Vercelli), den damaligen Generalmagister des Dominikanerordens, die Kritikpunkte dem Thomas von Aquin zur Hilfestellung für Petrus Tarentasius vorzulegen; Thomas sah wohl die Konsequenzen der in der Kri-tik vorausgesetzten These, die Vielheit sei restlos mit der Endlichkeit der Erkenntnis zu erklären³⁴⁾ und fügt wohl deshalb in seinen Sentenzenkommentar eine neue, ausführliche Stellungnahme ein.

Zunächst: Was meint die Bedeutung eines Namens? Aristoteles hatte gesagt, sie sei die Definition³⁵⁾; aber Thomas schränkt diese (von ihm häufig zitierte) Aussage ein, denn die genera generalissima haben ebenfalls eine ratio, eben das, was z.B. mit dem Namen der Qualität angezeigt wird, ohne

-
- 27) "quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint." ScG I, 35(300); in ad Rom. I, 6(117)
- 28) "ad unitatem rei, quae est diversimode intelligibilis." de ver. 3, 2 ad 3
- 29) "quia omnibus eis respondet unum quid simplex, per omnia huiusmodi multipliciter et imperfecte repraesentatum." sth. I, 13, 4 ad 2
- 30) in dN II, 6(215); VIII, 3(769); I Sent 2, 1, 3; Winance 187: "Voilà pourquoi à la pluralité des raisons répond quelque chose en Dieu: non une pluralité réelle, mais une perfection en plénitude telle que toutes ces notions lui conviennent."
- 31) 253 not. 1
- 32) Lemaigre 204
- 33) 260
- 34) "Si en effet le fondement de la distinction des attributs divins n'est pas de quelque manière en Dieu lui-même, mais provient uniquement de l'infirmité de notre

jedoch definierbar zu sein. Zudem folgte aus der Kongruenz von ratio und definitio, daß aus der Definition der göttlichen sapientia auch die der essentia divina herleitbar wäre. Thomas faßt daher ratio so: "Prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicuius nominis."³⁶⁾ Ebenso vorsichtig ist die an derselben Stelle vorgetragene Gegenstandsbedeutung: "ratio... dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo."

Der Begriff der Einheit war oben unterschieden worden in begriffliche und sachliche Einheit, wobei Thomas sagt, die Einheit Gottes fordere nicht auch die begriffliche. Die Vollkommenheitsbegriffe unterscheiden sich in ihrer endlichen Bedeutung sowohl sachlich wie begrifflich, auch wenn sie in einer bestimmten Ordnung stehen.³⁷⁾ Während sie aber in der Übertragung auf Gott sachlich identisch werden³⁸⁾, muß doch die begriffliche Differenz (die der Formalgründe, wie Duns Scotus sagen würde) aufrechterhalten werden; wiederum

intelligence comme l'insinue le critique, nos noms divins seront soit équivoque, soit synonymes; c'est mettre en question le plus grave des problèmes." Dondaine 260

35) Met. IV, 7; 1012a23f.: ὁ γὰρ λόγος οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον ὀρισμὸς ἔσται

36) I Sent 2, 1, 3

37) "quamvis bonitates participatae in creaturis sint differentes ratione, tamen habent ordinem ad invicem et una includit alteram, et una fundatur supra altera." I Sent 2, 1, 1 ad 1

38) "bonitas divina est divina sapientia ex hoc quod est divina, et non ex hoc quod est bonitas." Resp. de art. CVIII, q 1 (820); "Potentia Dei nunquam est in re sine sapientia: sed a nobis consideratur sine ratione sapientiae." de pot. 1, 5 ad 6. Eine Vollkommenheit steht qua Vollkommenheit nicht im Gegensatz zu einer anderen: "Remarquon que la bonté, l'unité, la sagesse ne s'opposent pas; la sagesse ne sera vraiment sagesse que si elle est bonne et une." Winance 188; Garrigou-Lagrange 523: "Les perfections absolues, dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, tendent à s'identifier." Thomas sth. I, 21, 3 ad 2: "Misericordia non tollit iustitiam, sed est quaedam iustitiae plenitudo." Die Identität

wäre es eine Verfälschung dessen, was wir sagen wollen, wären die Attribute nur in unserem Verstande verschieden.³⁹⁾ Auf diese Weise könnte weder die Synonymität noch die daraus sich ergebende Äquivozität verhindert werden: "Omnia enim huiusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice. Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. Sed in hoc differt quod in Deo idem sunt re, in creaturis autem differunt re et ratione."⁴⁰⁾ Wenn für die Bestimmtheit der göttlichen Namen die Aufrechterhaltung ihrer begrifflichen Differenzen unumgänglich ist, die Einheit Gottes diese jedoch zuläßt, erreicht die thomassische Theorie ein wesentliches Teilziel. Da die Bedeutungen andererseits sachlich (in re) identisch sind, gilt: "Jegliche 'Eigenschaft' nämlich in Gott ist eine Abstraktion. Sie ist identisch mit jeder anderen. Der modus dieser Identität kann nicht so sichtbar gemacht werden, daß der einen Bestimmung von der anderen ihr 'Maß' gesetzt, also der potentia durch die sapientia eine determinatio ad unum zudiktiert wird. Vielmehr bedeutet die Koinzidenz der Eigenschaften deren Einschränkung, so zwar, daß sie in ihrer endlichen Bestimmtheit nicht zur Grundlage einer transzendentalen Spekulation gemacht werden können."⁴¹⁾ Alle Attribute bilden daher einen 'Aspekt' der göttlichen Einheit aus

der Vollkommenheiten darf nur als reale, nicht auch als begriffliche gedacht werden, da diese sonst wiederum synonym würden; Journet, Connaissance 56: "L'asynonymie des noms divins et leur mystérieuse compénétration: il ne nous faut oublier ni ceci, ni cela."

39) "dicimur Deum vere esse sapientem et bonum, et non tantum in intellectu ratiocinantis." I Sent 22, 1, 3; Vorbild für den Sachverhalt einer bloß begrifflichen Differenz bilden die Transzendentalien: differunt ratione: de pot. 9, 7 ad 6; de ver. 1, 1 ad 5; de nat. gen. 2 (478) etc.

40) I Sent 22, 1, 3 ad 4; "et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, inquantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei." I Sent 2, 1, 2

41) Spaemann, Zur Frage der Notwendigkeit 90; "In Gott ist da-

einer endlichen Perspektive; aus ihr heraus läßt sich zwar noch zeigen, daß sie sachlich identisch werden, aber der Modus dieser Identität kann selbst nicht wieder in einem Attribut dargestellt werden: "Die Verhaltungen Gottes sind für uns (noch mehr als seine Eigenschaften) in dem Pluralismus ihrer Auswirkungen an uns nicht in einem positiv einem Begriff vereinbar; es kann nur formal in asymptotisch die Einfachheit Gottes anzielender Aussage gesagt werden, daß sie in Gott selbst eins sein müssen und in vollendeter Harmonie ineinander aufgehen. Für uns bleiben sie material nicht positiv synthetisierbar." ⁴²⁾

Die Vielzahl göttlicher Attribute kann also auch angesichts der Einfachheit Gottes aufrechterhalten werden; letztere ist der eigentliche Gegenpol in der Aporie, die Thomas zu lösen versucht, während etwa die Vielheit auszuschalten zugunsten der Unaussprechlichkeit, wie in einer hypothetischen Überlegung Augustins ⁴³⁾, oder der Unendlichkeit (jeweils wiederum Attribute!) nicht das eigentliche thomasische Problem sind.

Erst bei Duns Scotus, wo an die Stelle des esse tantum das ens infinitum tritt, ergibt sich diese Schwierigkeit, auf die Hegel hingewiesen hat, deutlicher: "On objectera peut-être

her erst recht alles 'Einzelne' alles Übrige, Weisheit und Gerechtigkeit und Liebe bestimmen sich in ihm gegenseitig." DeKu, Studium 109; hier (109-111) sind eine Reihe weiterer Implikationsphänomene zusammengestellt: das tota simul der Ewigkeit, das Ineinanderverflochtensein der Disziplinen der höheren Mathematik, die Einheit der Tugenden, die Korrelation von Theorie und Praxis (als contemplatio und Katharsis), von Vernunft und Wille. - In der Lehrtradition des Thomismus wurde die Unterscheidung der Attribute zur vordringlichsten Schwierigkeit: Johannes Capreolus, Defensiones Theologiae I (1967) 371-415; Johannes a Sancto Thoma, Cursus Theol. I (1931) 479-493;

- 42) Rahner, Gotteslehre, in: Herd. Theol. Taschenlexikon III (1972) 180f.; Journet, Connaissance 41: "Unité infinie, pureté infinie, sagesse infinie, amour infinie... tous ces noms sont comme les côtes d'un polygone par lequel nous essayons de rejoindre, sans jamais espérer y réussir, le

à cela que, puisque tout ce qui est en Dieu est infini, et que les attributs divins le sont, tuos se confondent pareillement en un seul, qui est l'infinité même."⁴⁴⁾ Duns Scotus gibt zwei Antworten: Die Unendlichkeit des primum ens ist kein Attribut neben anderen: "quia infinitum non est quasi attributum vel passio entis sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis: ita quod cum dico ens infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis: sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, imo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus, scilicet ens infinitum."⁴⁵⁾

Zum anderen bedeutet die Steigerung einer Vollkommenheit ins Unendliche nicht die Aufhebung ihres Formalgrundes: "Infinitas non destruit formaliter rationem illius cui additur, quia in quocumque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum."⁴⁶⁾

mystère parfait de la divinité..." Thomas, in ad Rom. I, 6(117): "intellectus noster considerat unitatem divinae essentiae sub ratione bonitatis, sapientiae, virtutis et huiusmodi, quae in Deo unum sunt... illud unum quod his nominibus, seu rationibus, in Deo respondent, non videtur a nobis."

- 43) cf supra p 54; oder die Auflösung der Attribute in die inhalts-, und daher vollkommenheitslose Freiheit bei Ch. Secrétan, La philosophie de la liberté, 1866 I p 403: "L'idée d'un être parfait de sa nature est donc une idée abstraite et contradictoire; l'être parfait de sa nature serait encore imparfait, l'être parfait est celui qui se donne lui-même la perfection qu'il possède, C'est-à-dire l'être absolument libre, donc Dieu est absolument libre, ou plutôt il est absolue liberté. La liberté fait tout sa nature. S'il possédait naturellement d'autres attributs, il ne serait pas libre de les prendre ou de les quitter."

- 44) Gilson, Jean Duns Scot 248. Eine Behauptung von Leibniz war also bereits problematisiert worden: "Sa bonté et sa

Letzteres kommt der thomasischen Lösung näher, die sich vor das gleiche Problem gestellt sieht⁴⁷⁾; aber es stellt sich wohl deshalb nicht in der Schärfe, weil Unendlichkeit nicht wie bei Duns Scotus ein herausgehobenes Prädikat darstellt, und weil zweitens die aristotelische Unterscheidung von "ein Ende haben" und "angrenzen" vollständig präsent ist.⁴⁸⁾ Die (vermutlich) einzige Stellungnahme des Thomas lautet: "Praeaccipit in seipsa omnia existentia simpliciter, idest non ita quod ex omnibus componatur, sed quae in seipsis sunt multa composita, in Deo sunt unum simpliciter et incircumfinite, quia cum singula nomina determinate aliquid significant distinctum ab aliis, venientia in divinam praedicationem, non significant illud finite, sed infinite: sicut nomen sapientiae prout in rebus creatis accipitur

justice, aussi-bien que sa sagesse, ne diffèrent de notes, que parce qu'elles sont infiniment plus parfaites."
Théod. § 4

- 45) op. ox. I, 3, 1 et 2, 4 nr. 17; Fénelon schreibt ähnlich: "Quand je dis de l'être infini qu'il est l'être simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit." Tr. de l'Existence de Dieu II, 5 nr. 65. Zwar kannte auch Thomas das Beispiel der albedo intensive infinita (ver. 29, 3), aber die Unendlichkeit ist primär von der Form und weniger von der Intensität her gedacht. - Fénelon ib. nr. 64: "J'ai dit qu'il est l'être infini, mais infini par intension."
- 46) op. ox. I, 8, 4, 3 nr. 669
- 47) "Infinitum autem dictum negative convenit Deo quantum ad omnia quae in ipso sunt. Quia nec ipse aliquo finitur, nec eius essentia, nec sapientia, nec potentia, nec bonitas; unde omnia in ipso sunt infinita." de pot. 1, 2
- 48) Phys. III, 8; 208a11: ἐν τῷ ἀπείρῳ καὶ τῷ πεπεράνῳ ἕτερον bei Spinoza, Eth. I def. 2, wieder identifiziert: "Ea res dicitur in suo genere finitur, quae alia eiusdem naturae terminari potest." Folgenreich war diese Ineinssetzung für die Kosmologie: Die Welt sei unendlich, weil durch nichts begrenzt - so argumentiert nicht nur Cusanus, die Welt sei "indeterminatum, cum actu maius eo dabile non sit ad quod terminetur" (doct. ign. II, 1), auch Kants Konstruktion der ersten Antinomie, KrV B 459, beruht darauf: "Der Beweis für die Unendlichkeit der gegebenen Weltreihe... beruht darauf: Daß im entgegengesetzten Falle..., ein leerer Raum(,) die Weltgrenze ausmachen müßte."

significat aliquid distinctum a iustitia, ut puta in determinato genere et specie existens, sed cum in divinis accipitur, non significat aliquid determinatum ad genus et ad speciem seu distinctionem ab aliis perfectionibus, sed aliquid infinitum."⁴⁹⁾ Zwar kann man wohl die Eminenz als Intensitätsgrad verstehen⁵⁰⁾, aber es bleibt trotzdem die von Habbel formulierte Schwierigkeit: "Die göttlichen Vollkommenheiten können sich von den geschöpflichen nicht einfach durch graduelle Steigerung oder durch Dazutreten von Differenzen (additio) unterscheiden, sonst wären sie mit den Geschöpflichen im genus gleich und nicht durchgängig absolut vollkommen und wesensmäßig unendlich."⁵¹⁾ Den Schlüssel zur Lösung dieses Problems stellt die Analogietheorie dar.

49) in dN I, 3(101); "Hence St Thomas did not equate infinity with indeterminateness, or distinctness with limitation, except when it was achieved by adding differentiating notes to a generic subject. This is not the case with our knowledge of God, which becomes clearer by opening out our ideas, not by narrowing them down." Gilby XXXIII § 23

50) Journet, Les noms 300: "On résume cette grande doctrine en un mot quand on dit que les perfections absolues sont en Dieu formellement, c'est-à-dire en toute vérité; et éminemment, c'est-à-dire portées à leur état suprême d'intensité."

51) Die Analogie 27

7. Die Analogie der Namen

Der locus classicus der thomasischen Analogielehre ist Theorie der göttlichen Namen. Selbst wenn sie in den Aristoteles-Kommentaren auch in anderen Zusammenhängen auftritt, in den systematischen Darlegungen der beiden Summen und den "quaestiones disputatae" wird sie stets eingeführt in Absetzung von zwei anderen Theorien, die ebenfalls die Bedeutung der Namen Gottes betreffen. Es soll hier daher ebenso zunächst die Kritik an diesen Positionen dargestellt werden.

a) Abweis der Äquivokation

Alle drei Theorien verstehen sich als Lösungen desselben Problems: Da die Namen der Vollkommenheiten primär deren endliche Realisierung meinen, bedeutet ihre Anwendung auf Gott stets eine Übertragung. Es stellt sich daher die Frage, was diese Übertragung für den Sinn der Worte bedeutet. Das Problem, etwas von Gott und der Kreatur auszusagen, gehört also in das Kapitel der Prädikation von Einem von Verschiedenem. Die erste mögliche Antwort besteht darin, trotz nomineller Einheit jede Bedeutungseinheit zu leugnen; dies nennt man seit Aristoteles Äquivokation. Die von Thomas abgelehnte Äquivokation meint im engeren Sinne die *aequivocatio a casu*, eine Namensgleichheit, die rein zufällig besteht (die *aequivocatio a consilio* ging offenbar terminologisch über in den Begriff der Analogie).¹⁾ Eine äquivoke Interpretation der Attribute findet sich laut Wolfson²⁾ bei den Gnostikern Basilides und Isidorus, bei den Arabern Alfarabi und Averroes, ohne daß sich jedoch zeigen ließe, daß diese die Äquivokation in dem terminologischen Sinne des *aequivoce pure* verstanden hätten; dies gilt nur für Maimonides.³⁾

Thomas' Kritik an dieser Theorie⁴⁾ besteht in einer Variation des Agnostizismus-Vorwurfes. Wenn Gott zu erschließen ist als *causa universalis*, jeder Kausierungsvorgang zugleich aber eine Ähnlichkeitsbeziehung stiftet, dann müssen auch die Namen die Gemeinsamkeit des *ordo causae et causati*, d.h. eine gewisse Ähnlichkeit besitzen. Die Gemeinsamkeit äquivoker Namen ist aber erstens nur nominell und zweitens kontingent, schließt also jeden "*ordo ad aliud*" aus. Äquivokation blockiert also jeden Erkenntnisprozeß, "*nam cognitio rerum non dependet a vocibus, sed ex nominum ratione.*" Wenn also die Erkennbarkeit Gottes vorauszusetzen ist, was sich ergibt "*ex omnibus loquentibus de divinis*" (also aus den Aussagen von Glaube, Theologie und Philosophie), dann können die Namen nicht äquivoke sein, oder aber die Rede würde in doppeltem Sinne sinnlos: "*Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus: cum significationes illorum nominum nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur notae sint.*"⁵⁾

Aber heißt das nicht, dem Agnostizismus Agnostizismus vorwerfen? Thomas' Kritik dringt aber auch in die Begründungsstruktur der Position selbst ein: Da die maimonideische Äquivokationstheorie seine Verabsolutierung der negativen Theologie stützen soll, also die Behauptung, wir erkennen von Gott nur und ausschließlich, was er nicht ist, kann gezeigt werden, daß letztere die Ausschließlichkeit der Äquivokation sprengt, denn zumindest das Negierte muß in einem nicht-äquivoken Sinn gemeint sein: "*oportebit quod*

1) sth. I, 13, 10 ad 4

2) St Thomas 688-690

3) dux perpl. I, 55

4) de pot. 7, 7; ScG I, 33; sth. I, 13, 5

5) ScG I, 33(295); I Sent 35, 1, 4

quod vivum de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati." ⁶⁾ Zum anderen wollte Maimonides von der Unerkennbarkeitsthese das Dasein Gottes ausgenommen wissen. Aber Thomas zeigt, und dies ist wohl sein stärkstes Argument, daß diese Eingrenzung nicht zu halten ist. Es könnte nämlich die Existenz Gottes theoretisch nicht mehr erzwungen werden, wenn das Resultat des Beweisganges nur in äquivoken Begriffen formulierbar wäre - aber wie sollte sich dies verhindern lassen? Wie sollte das esse von der allgemeinen Äquivokation der Namen auszunehmen sein? Wenn die Transzendenz Gottes alle Ähnlichkeit aufhebt, Gott also, modern formuliert, der ganz Andere ist, dann wird jede Aussage, auch das Existenzurteil äquivok: "Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens." ⁷⁾

b) Abweis der Univokation

Während also die Äquivokation jede Einheit auflöst und daher, wie Thomas sichtbar macht, einen radikaleren Agnostizismus vertritt als sie selbst weiß, war es gerade die Intention, jene Einheit sicherzustellen, mit der Duns Scotus die Univokationslehre einführte: "univocum conceptum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri." ⁸⁾ Duns Scotus war sich der Originalität durchaus bewußt ⁹⁾, und auch der Historiker Wolfson vermag keinen

6) ScG I, 33

7) ib.; eine Konsequenz, die zu ziehen erst William Ockham bereit war.

8) ord. I, 3, 1, 1-2; Ed. Vat. III p 18

9) XVI p. 235 (Vat.); XXII p. 95 (Vivès);

Adressaten der ausführlichen thomasischen Kritik zu nennen:

"No reference is made by St. Thomas to anyone who interpreted divine names univocally; probably he knew of nobody who did so; the subject is discussed by him as a mere hypothetical suggestion. Indeed, Maimonides intimates that the Muslim Mutakallimun were of this opinion. But in the latin translation of the work of Maimonides this intimation of Maimonides which even in the original is not quite clear, was still further made vague."¹⁰⁾ Von daher ist auch die unterschiedliche Verfahrensweise des Thomas bei seiner Kritik erklärlich: Während er gegen die Äquivokationslehre vornehmlich ex consequentiis argumentiert, werden hier zunächst die Bedingungen univoker Prädikation ermittelt, um dann das Seinsverhältnis von Creator und creatura daraufhin zu untersuchen.¹¹⁾

Univokation setzt eine artgleiche Realisierung der Form voraus, von der der Name bestimmt ist; bezüglich der Kausalrelation bedeutet dies, daß beide, Ursache und Wirkung, auf dasselbe Vollkommenheits- und Seinsniveau gestellt sein müssen. Es kann also von Schöpfer und Schöpfung nichts univok ausgesagt werden. Die einsinnige Ähnlichkeit, die impliziert, daß ein Sinngehalt dem einen Seienden ursprünglich (per prius)¹²⁾, dem anderen in abgeleiteter Weise zukommt, wie Sein bei Substanz und Akzidenz, verhindert eine mögliche Univokation. Schon hier wird das Motiv für die Ablehnung der Univokationslehre deutlich: Die Basis der Partizipationsmetaphysik¹³⁾ läßt nur eine bestimmte Weise, das Kausalverhältnis von Gott und Welt zu denken zu, welches wiederum die univoke Prädikation ausschließt.

10) St. Thomas 685

11) ScG I, 32; de pot. 7, 7; sth. I, 13, 5

12) Die Eminenz des Vollkommenseins in Gott ist unvereinbar mit einer univoken, d.h. adäquat repräsentierenden Prädikation; darüberhinaus meint eine bestimmte Vollkommenheit in der Welt nur eine partikuläre Wirklichkeit: "Cum

Univokation erfordert aber noch eine weitere Bedingung: Nicht nur müssen, wiederum auf die Kausalität bezogen, Ursache und Wirkung die artgleiche Form besitzen, die Form muß zudem in demselben Seinsmodus aufgenommen sein: "Wo immer aber jene Seiende, deren Bestimmung der zur Prädikation kommende Sinngehalt ist, so verschieden sind, daß eben dieser Sinngehalt als ihre Bestimmung nicht denselben Daseinsmodus haben kann, kann der Sinngehalt, wie sehr er auch in sich selbst betrachtet identisch sei, nicht univok prädiiziert werden."¹⁴⁾ So haben ein reales und ein gedachtes Haus zwar dieselbe Form, nicht aber in beiden Fällen eine identische Seinsweise. Die absolute Einfachheit, in der das göttliche Sein gedacht werden muß, schließt jede Univokation aus: "Dato ergo per impossibile quod eiusdem rationis sit bonitas in Deo et creatura, non tamen univoce de Deo praedicaretur; cum quod in Deo est immaterialiter et simpliciter, in creatura est materialiter et multipliciter."¹⁵⁾

Diese Einfachheit erzwingt die Koinzidenz von Wesen und Sein, aller möglichen Vollkommenheitsattribute mit Gottes Sein selbst: "nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum."¹⁶⁾ Weil aber Sein nicht univok ausgesagt werden kann, ist für jedes mögliche Attribut Univozität ausgeschlossen: "cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est quod creatura pertingat

hoc nomen sapiens de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam..." sth. I, 13, 5

13) "Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi." in Phys. III, 5(322); Lyttkens, Gottesprädikate 77

14) Wagner 118

15) de pot. 7, 7; "...cum definitio eius quod de creatura dicitur non sit definitio eius quod dicitur de Deo." Comp. theol. 27

16) ScG I, 32(285)

ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat."¹⁷⁾ Der entscheidende Gesichtspunkt bei der Ablehnung ist neben dem Primat Gottes das Seinsverständnis; die Weise von Gleichheit, wie sie die Univozität erfordert, ist mit Sein nicht kompatibel: "esse est diversum in diversis."¹⁸⁾

Darin sind noch zwei weitere Einwände impliziert. Thomas unterscheidet grundsätzlich zwei Prädikationstypen: Transzendentalien und Prädikabilien.¹⁹⁾ Da von Gott nichts in der Weise der Prädikabilien ausgesagt werden kann, da er in keine Gattung fällt²⁰⁾, Univozität aber nur innerhalb der fünf Prädikabilien auftreten kann, läßt sich sowohl von der Subjekt- wie von der Prädikatseite her zeigen, daß von Gott nichts univok aussagbar ist. Da das esse keinen univoken Begriff darstellt, beinhalten auch die damit konvertierbaren Begriffe keinen solchen. Die Univozität kann also auf zweierlei Weise paralysiert werden, denn da Gott unter keine Gattung fällt und auch der Begriff des esse keine Gattung bildet, läßt sich für alle Prädikate von Gott und Welt Univozität ausschließen.

17) de ver. 2, 11

18) de ente 5(30); Chavannes 40: "dans tous les êtres à qui convient une appellation univoque, il y a communauté (communitas) de nature, mais non d'esse, parce que chaque être a un esse propre, qu'il ne partage avec aucune autre." - Es scheint, als würde die thomasische Ontologie einen Ansatz für Individualismus bieten: "esse quod est proprium unius rei" de ver. 2, 11, "unum esse non est nisi in una re" I Sent 35, 1, 4; es ist nicht nur generisch verschieden, sondern auch individuell, wie das konkrete Beispiel zeigt: "... de Petro et Paulo, quibus est esse diversum." de ver. 2, 11 Die thomasische Intention ist jedenfalls vielfach belegbar: "singularia sunt entia, et magis quam universalia." ScG III, 75(2513); "ipsa individua sunt de principali intentione naturae." sth. I, 98, 1; "non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quae creaturae ab invicem distinguuntur." sth. I, 14, 6

19) zur Ableitung der Prädikabilien: Aristoteles, Top. I, 5

20) sth. I, 3, 5

Schließlich ist alles univok Prädizierte begrifflich einfacher als die Gegenstände der Aussage; die höhere Einfachheit ist schon dadurch gegeben, daß der Begriffsinhalt nicht selbst schon die Differenz der Gegenstände, auf die er sich bezieht, enthält: "Würde der Seinsbegriff univok von Gott ausgesagt, so wäre er inhaltlich einfacher als Gott, denn Gott müßte erst durch eine Differenz zum allgemeinen Sein zu Gott spezifiziert werden."²¹⁾

All diese Aporien, in die Äquivokation und Univokation der göttlichen Attribute zu geraten verurteilt sind²²⁾, sollen durch die Analogie umgangen werden. Wenn also Thomas die Analogie als die für die Gottesnamen zutreffende Prädikationsweise einführt, geschieht das in der Regel exhaustiv; sie wird nicht deduziert aus Sätzen, die eine allgemeine Regel enthalten, sondern aus der Aporetik der beiden anderen Interpretationen erschlossen. Die Position der Analogie steht also nicht (oder nur mittelbar) wie zuweilen andere in einem Zusammenhang von Stellungnahmen, die in ihrer Möglichkeit aus einem systematischen Prinzip abgeleitet werden; so hieß es auch bei der Affirmationsfrage: "invenitur triplex opinio."²³⁾ Was allerdings eigens gezeigt werden muß, ist, daß Analogie eine eigenständig mögliche Aussageweise ist, oder, wenn als Kombination der beiden anderen gedacht, dann doch nicht auf eine von ihnen reduzierbar ist.

21) Habbel 108 not.50; cf Asclepius CAG VI,2;71,15ff.;

22) Häufig werden beide auf extreme Konsequenzen bezogen: "If univocal, then language falls into anthropomorphism and cannot be about G o d ; if equivocal, then language bereft of its meaning leads to agnosticism and cannot for us be a b o u t God." Ferré 69; "Se i concetti si potessero predicare univocamente di Dio, Dio diverrebbe oggetto proprio, adeguato della mente umana. Il risultato di una tale concezione sarebbe la distruzione dell' essenziale distinzione tra Dio e uomo." Mondin, Triplice Analisi 419

23) I Sent 35,1,1 ad 2

c) Mißverständnisse der Analogie

Wie Aristoteles die Paronymie als ein μέσον einführte (wobei erst seine Kommentatoren sich um eine genauere Charakterisierung von Stellung und Art der "Mitte" bemühten²⁴⁾), so auch Thomas die Analogie²⁵⁾ als Mitte zwischen Äquivokation und Univokation. In gewissem Sinne scheint Thomas doch einen Notwendigkeitszusammenhang anzunehmen, wenn er aus der Unmöglichkeit der beiden anderen bereits folgern kann, daß dann nur die Analogie bleibe. Wie die Analogie neben den beiden anderen Interpretationen in sich möglich ist, soll im Zusammenhang ihrer Einheit zur Sprache kommen. Der Begriff der analogen Prädikation in funktionaler Weise eingeführt: Unter Voraussetzung der göttlichen Transzendenz und Erkennbarkeit wird gefragt, welches ihre Möglichkeitsbedingung sei, d.h.: Unter Voraussetzung welcher Prädikationstheorie läßt sich die Erkennbarkeitsbehauptung aufrechterhalten, ohne die Transzendenz zu unterminieren; gleichwohl geht sie in dieser Funktionalität nicht auf.

Das Verständnis der thomasischen Analogielehre wird durch vielerlei Faktoren erschwert. Zwar verwendet sie Thomas bei verschiedenen Problemen (der Einheit des Gegenstandes der Theologie, der Erkenntnis der materia prima), aber die begriffliche Durchdringung geschieht auffällig kurz und geht sofort über zu erläuternden Beispielen, die zudem an verschiedenen Stellen unterschiedliches zeigen sollen.²⁶⁾ Überhaupt kann die systematische Ausarbeitung des

24) Hirschberger 198

25) sth. I, 13, 5; 16, 6; in NE I, 7 (95); in Met. IV, 1 (535); XI, 3 (2197); VII, 4 (1337); de princ. nat. 6 (366)

26) "Thomas hat an den verschiedensten Stellen seiner Schriften eine Einteilung der Analogie je nach dem vorliegenden Gegenstand und entsprechend dem an dieser Stelle jeweils betonten Gesichtspunkt gegeben. Eine feste Terminologie und systematische Analogielehre kennt Thomas nicht." Goergen 41

Analogieprinzips²⁷⁾ nicht auf Thomas zurückprojiziert werden, denn sie gehört keineswegs zu den Zentralbegriffen seiner Ontologie und theologischen Erkenntnislehre.²⁸⁾ Ob der Grund in der Integration verschiedener Traditionsströme²⁹⁾ oder in der Modifikation des als theologisch verwendbar betrachteten Analogiemodell³⁰⁾ zu suchen ist, bleibt nur schwer entscheidbar.

Entscheidend als diese eher äußerliche Steigerung des Analogieprinzips aber war in der Geschichte des Thomismus die Änderung ihres Status. Wohl spricht auch Thomas von einem "unum primum non univocum, sed analogum, quod est ens"³¹⁾ oder von einer analogen Ähnlichkeit³²⁾, aber die Rede von einer analogia entis geht wohl erst auf Cajetan und Suarez zurück³³⁾, wobei es zu einer folgenreichen Uminterpretation kommt: "Au contraire, lorsqu'on parle avec Cajetan et Suarez d'un être analogue, ens analogum, l'analogie est une propriété du concept lui-même."³⁴⁾ Die thomistische Tradition hat also die thomistische Analogielehre umgebildet zu einem Charakteristikum einer bestimmten Klasse von Begriffen, eben den analogen. In der jahrhundertelangen Diskussion mit der Schule des Duns Scotus übernahm man doch seine Rede (bzw. die des Heinrich von Gent) von einem conceptus analogicus, die Thomas selbst ganz fremd gewesen war.

27) z.B. A.Chollet, 1142-1154; programmatisch als Prinzip der Logik, Physik, Ethik und Theologie schon bei Simplicius, CAG VIII, 19, 1-3;

28) "In the opinion of the present translator too much has been made of St Thomas' alleged teaching on analogy." Gilby 104; ähnlich Gilson, Thomisme 153; Kluxen 221;

29) "The Platonic theory (scil. of analogy) was not in agreement with the Aristotelian, and the variation between the two theories, or rather their combination in various ways, is the factor which has been led to the endless debates of the Scholastics about the meaning of what St Thomas held about analogy." Crehan 73

30) "Saint Thomas varie selon l'occasion dans la manière dont il parle de l'analogie, sans que le texte nous fournisse d'indication sur le motif qui a incité l'auteur à recourir à une conception plutôt qu'à une autre."

Ebenso selbstverständlich behauptet ein moderner Cajetanist: "Die Analogie ist eine Erkenntnisweise."³⁵⁾ Zwar kennt Thomas ebenfalls die Methode, das "ignotum per manifestum"³⁶⁾ zu teigen, aber die Prinzipien der Gotteserkenntnis werden in der Dreiergruppe der via causalitatis, negationis, eminentiae zusammengefaßt. Erst wenn die Analogie an die Stelle der Kausalität tritt, entstehen besondere Schwierigkeiten;³⁷⁾ so wurde das Prinzip der Analogie wie andere Prinzipien (Kausalität, Teleologie etc.) fragwürdig vornehmlich hinsichtlich seiner Erkenntnisleistung (die Einwände und Überlegungen vom Skotismus bis zu denen der sprachanalytischen Schulen sind meist logischer Natur). Dies hat schon in der Blütezeit des Thomismus dazu geführt, daß das Problem der Analogie vorrangig zu einem der Wahl des richtigen Modells wurde (zusammen mit der Schwierigkeit, die damit im Opus des Thomas verknüpft ist).

Thomas selbst führt an den klassischen Stellen Analogie wie die parallelen Interpretationen³⁸⁾ ein als Prädikationsweise: "For him analogy is not a way of getting to know

Chavannes 21

- 31) sth. I, 13, 5 ad 1. In dem Opusculum "De ente et essentia" ist von Analogie praktisch nicht die Rede.
- 32) I Sent 3, 1, 3; 35, 1, 4; II Sent 16, 1, 2 ad 5; oder auch: "Est autem veritas, quod unum et ens non sunt genera, sed sunt omnibus communia analogice." in Met. XI, 1 (2170);
- 33) cf Cajetan, de nom. anal. X (113); Suarez, disp. met. 28, 3 (22)
- 34) Chavannes 217. Wie am bereits erwähnten Beispiel eines gedachten und eines realen Hauses ersichtlich ist (de pot. 7, 7), meint Analogie keine Begriffsstruktur, sondern hängt als Prädikationsweise von konkreten Bedingungen ab.
- 35) Goergen 97; selbst C. Fabro schreibt: "Nella dottrina tomista l'analogia esprime il metodo proprio della conoscenza di Dio e costituisce uno dei punti fondamentali della metafisica del S. Dottore." Dio 145; Hänssler hat aus den verschiedensten Wissensgebieten die Würdigung der Analogie als Erkenntnisprinzip zusammengetragen: in der antiken Medizin (Galen), 73ff.; frühneuzeitliche Physik (Galilei), 85ff.; Historie (Schiller), 95;
- 36) in Met. VII, 2 (1277); insbesondere für die materia prima: "materia prima non potest sciri per se ipsum... sed scitur secundum analogiam, id est proportionem." in Phys.

about God,nor is it a theory of the structure of the universe,it is a comment in our use of certain words."³⁹⁾ Im übrigen besteht kein Anlaß,mit Goergen anzunehmen,daß Thomas die Analogie,obwohl von Aristoteles als ontologisches Prinzip eingeführt,wegen seiner Auseinandersetzung mit Maimonides das logisch-dialektische Moment herausgestellt und erst Cajetan ihr wieder den ursprünglichen Status zugewiesen habe.

d) Fortschreitende Reduzierung der Glieder innerhalb der Analogiemodelle

Mit der Antwort,die göttlichen Namen werden in einer analogen Weise von Gott und Welt ausgesagt,ist zwar,wenn man sich die Konsequenzen der beiden anderen Möglichkeiten vor Augen führt,eine prinzipielle Entscheidung gefallen,aber diese Auskunft scheint keinen großen Erkenntnisgewinn zu bieten:"The word 'analogy',however,does not constitute a magic wand,the waving of which is sufficient to clear up all outstanding problems.For it is always possible to ask,'Yes,but what does this term mean when it is used analogically?'"⁴⁰⁾

-
- I,13(237);I,3(118);de ver.10,4;Anaxagoras frg.21a
- 37) "Die Schwierigkeit der Aufgabe leuchtet ein,wenn man bedenkt,daß doch im allgemeinen eine Relation selbst erst erkannt wird,wenn man beide Relata kennt,während hier die Relation gerade das Mittel zur Daseins- und Wesenserkenntnis des einen relatum,Gottes,sein soll." Habbel 1
- 38) "Non enim sunt aequivoce,sed dicuntur." Boethius Pl 64, 164B
- 39) Gilby 106;wie Gilson,Jean Duns Scot 101,und Thomisme 153, unterstreicht auch Kluxen,"daß Analogie bei Thomas eine Weise der Prädikation bedeutet,nicht eine Eigenschaft von Begriffen.Sie besagt,daß der Begriff sich in der Aussage,im Kontext je anders artikuliert."(223);Mondin, Principle of Analogy 28:"form of predication";Schille-

Thomas diskutiert bei der Einführung der Analogie stets mehrere Modelle, die er auf ihre Leistungsfähigkeit hin analysiert; zumeist sind es zwei, von denen jeweils eines den zu erfüllenden Bedingungen genügt.⁴¹⁾ So wird in dem berühmten Text "de veritate" 2,11 die Analogie als proportio ausgeklammert, weil sie der Unendlichkeit Gottes widerspricht: "Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum distat, non potest esse ipsius ad Deum proportio."⁴²⁾ Das Verhältnis vom Unendlichen zum Endlichen kann nicht nach dem Schema einer direkten Proportion gedacht werden (wie 4 : 2), denn ein solches ließe sich, selbst nach Analogie der Mathematik gedacht, präzise bestimmen. Daher muß Analogie, sagt Thomas, wenn sie Bedeutung der göttlichen Namen beschreiben soll, im Sinne einer Proportionalität gedacht werden, d.h. als gleiches Verhältnis zweier Verhältnisse: "In der Proportionalitätsanalogie ist das Verhältnis zwar fest, aber seine Glieder sind nicht eindeutig bestimmt in ihrem absoluten Wert."⁴³⁾ Gäbe es eine Konvenienz in einem tertium, wäre das Verhältnis der beiden Verhältnisse rational, die Proportionalitätsanalogie also reduzierbar auf die Analogie der Proportion.

beeckx 229 (anders Nicolas 119 n.35; seine Überlegungen gehen jedoch über Thomas hinaus). - Johannes a St. Thomas, Curs. philos. I, 1948 p 490b: "...quia in illo loco I P, q 13 agit de analogia magis dialectice quam metaphysice, scilicet ut tenet se ex parte nominum, non ex parte rerum."

- 40) Copleston, A Hist. of Med. Philos. 196; ganz allgemein formuliert in: Contemp. Philos. 94: "For this reply, though it says something about the use of the word, does not give the meaning of the word."
- 41) Die Einteilung der Analogiemodelle in I Sent 19,5,2 ad 1, die Cajetan mit den Aussagen in de ver. 2,11 zu harmonisieren sucht, bleiben im thomasischen Textcorpus singulär.
- 42) de ver. 23,7 ad 9; "inter Deum et hominem est maxime inaequalitas: in infinitum enim distant." sth. I-II, 114,1
- 43) Wagner 165

Was immer noch die Vorteile der Proportionalitätsanalogie sein mögen, Scheltens konstatiert zutreffend: "Das einzige, was bei dieser Stelle festgestellt werden kann, ist ein gewisses Zögern des hl. Thomas beim Gebrauch des Wortes 'Proportio' für das Gott-Geschöpf-Verhältnis und ein Bevorzugen des Wortes 'Proportionalitas' für diesen Fall. Nach De veritate fällt die Analogia Proportionalitatis zwar nicht vollkommen weg, aber sie wird nur noch erwähnt als Erklärung einer metaphorischen Redeweise."⁴⁴⁾ Aber schon in dem eben erwähnten Werk zeigt sich, daß die Proportionalitätsanalogie kein universales Modell sein kann. Ausgehend von dem Beispiel, daß Gott zornig genannt werden kann⁴⁵⁾, sagt Thomas: Gott nennt man zornig, insofern er ähnliches verursacht wie menschlicher Zorn, nämlich Strafe. Es scheint zwar, als würde das Problem nur zurückdatiert, denn wenn Strafe in beiden Fällen auch nur in ähnlichem Sinne verstanden wird, dann enthält die Proportionalität zwei Unbekannte; aber es geht darum, eine direkte Ähnlichkeit zweier Sachverhalte auszuschließen. Schon der Ansatz des Verhältnissystems setzt jedoch voraus, daß "Zorn" nicht im Sinne einer passio, einer Leidenschaft, verstanden wird, denn sonst bedürfte es ihrer nicht, um damit den metaphorischen Sinn des Zornes zu erklären. Die Proportionalitätsanalogie kann also kein universales Modell sein; alle Prädikate danach verstehen, hieße, sie metaphorisch verstehen, also in einem uneigentlichen Sinn.

Der darin abgelehnte Begriff der proportio wird in den späteren Schriften der Analogie gleichgesetzt. Diese Wendung wurde möglich durch eine Erweiterung und Differenzierung dessen, was proportio heißen kann (die bereits in "in de trinitate" 1, 2 ad 3 vorgenommen wird). Proportio meint eine habitudo duorum, die in einem Übereinkommen; diese convenientia kann zweifach gedacht werden: in derselben Gattung oder in einem allgemeinen und weiten Sinn: in aliquo ordine (etwa:

44) a.a.O. 320; die Übersetzung von "Analogie" mit "Verhältnisgleichheit" in der Deutschen Thomas-Ausgabe ist daher

forma - materia, causa - effectus). Der Aspekt der unendlichen Distanz wird in der nun möglich gewordenen proportio creaturae ad Deum so aufbewahrt, daß er hier als Grund für die Nicht-Umkehrbarkeit der proportio fungiert.

Nun kann man zeigen, daß die Aufgabe der Proportionalitätsanalogie, genauer ihre Einschränkung auf die Interpretation der metaphorischen Redeweise in der Konsequenz des thomasischen Ansatzes selbst liegt: Gott ist sein Sein, d.h. das Verhältnis Gottes zu seinem Wissen, Wollen etc. ist eines des Seins, beim Menschen kann es aber nur eines des Habens sein⁴⁶⁾, "sans aucune doute, la relation de la creature à son esse ou à quelqu'un de ses attributs est une relation fondée et objective; mais, sans nul doute aussi, la relation de Dieu à son être est purement verbale."⁴⁷⁾ Daher läßt sich die Identität der Verhältnisse nicht aufrechterhalten; die aber andererseits unabdingbar wäre, wie Goergen richtig sagt: "Wo immer verschiedene Analogieglieder im Analogon geeint sind, ist diese Übereinstimmung im Analogon eine Identität, nicht bloß Ähnlichkeit! Durch diese Identität der Analogieglieder im analogen Begriff werden die Analogieglieder selbst unter sich ähnlich."⁴⁸⁾ Aber das Sein per essentiam und per participationem sind, wie Goergen im Kontext selbst sieht, nicht identisch, oder, um das obige Beispiel wiederaufzunehmen: Die eine Seite enthält ein Verhältnis zweier Unendlicher, die andere eines zweier endlicher Sachverhalte, die selbst in einem nur endlichen Verhältnis stehen. Andererseits, wenn diese Identität ernstgenommen

cajetanistisch.

45) de ver. 2, 1

46) "In Deo autem nulla est differentia habentis et habiti." de pot. 7, 4; Gregorius M. PL 75, 1147: "Deus hoc est quod habet; non est in eo aliud esse et aliud habere."

47) F. Descoque, Inst. metaph. gen., 1925 p 270, cit. ap. O'Neill 207; Mondin, Analogy 101; Klubertanz 99f.;

48) a.a.O. 90

wird, hebt sich die Analogie selbst auf, weil sie wieder in die Univozität oder in die Synonymität zurückfällt⁴⁹⁾, abgesehen davon, daß der Satz: Gott ist auf göttliche Weise wissend, nicht analog, sondern kausal erschlossen wird, kommt er über die Trivialität nicht hinaus.⁵⁰⁾

Nichtsdestoweniger war die analogia proportionalitatis die weitaus wirkungsstärkere Konstruktion⁵¹⁾, so daß selbst die thomastische Abkehr nicht überall bemerkt wurde: "Da gibt es zunächst eine Analogieart, welche gewöhnlich als die analogia attributionis oder proportionis bezeichnet wird. Wie Thomas von Aquino dürfen wir sie sofort ausscheiden."⁵²⁾ Neben der Hochschätzung Cajetans innerhalb des Thomismus⁵³⁾ und unter formalen Aspekten auch außerhalb⁵⁴⁾, ist dafür ein tieferer Grund anzugeben: "La théorie de l'analogie en constitue précisément le moment sémantique. La prééminence alors, que grand nombre de thomistes modernes..., accorde à l'analogie de proportionnalité vis-à-vis de l'analogie d'attribution, reflète la déviation formaliste dont nous avons parlé."⁵⁵⁾

49) Suarez, disp. met. 28, 3, 10; Hirschberger, Gesch. d. Philos. I p 485

50) die jeweils der Natur in ihrer Beschaffenheit zugemessenen Eigenschaften: Gregor v. Nyssa PG 45, 13

51) auch Kant hält sie für die eigentliche Analogieform: Prol. § 58, A 176

52) Wagner 165; Goergen behauptet von den Textstellen der beiden Summen, p 56: "Diese Texte bringen kein neues Moment."

53) z.B. Johannes a Sancto Thoma, Curs. Philos. I, 481

54) Heidegger, SuZ, GA II p 125

55) C. Fabro, Participation et causalité 1961 p 510

e) Analogie als "Logik der Partizipation"⁵⁶⁾

In den späteren Schriften der 1260iger Jahre behält Thomas die **exhaustive** Methode bei: Wie schon die Analogie als solche wegen der Unangemessenheit der beiden anderen möglichen Prädikationsweisen eingeführt wurde, so wird auch innerhalb der Analogie stets zwischen zwei Modellen nach dem Maßstab der Angemessenheit eine Wahl getroffen.

Analogie kann der Sachverhalt heißen, daß eine ratio (Sinngehalt) zwei Seienden in primärer und sekundärer Weise zukommt, diese an ihm, wie Thomas sich ausdrückt, *per prius et posterius* partizipieren (wie Substanz und Akzidenz am Sein)⁵⁷⁾. Die Ablehnung dieses Dreierschemas, das eine primäre und sekundäre Teilhabe an einem Dritten vorstellt, begründet Thomas mit einem Argument, das er schon gegen die Univozität vorbrachte: Es hieße Gott zu einem partizipativ Seienden zu machen und zwar teilhabend an etwas, das einfacher wäre als er **selbst**. Der besonders von Seiten der protestantischen Theologie gemachte Einwand⁵⁸⁾, Analogie bedeute eine Subsumierung von Gott und Welt unter ein ihnen Gemeinsames, wenn auch analog Gemeinsames, trifft zumindest nicht die thomasische Intention. Daß Gott in keiner Gattung steht, soll durch die Ablehnung des Dreierschemas gerade garantiert werden, denn die Einheit der Analogata darf keine generische sein.⁵⁹⁾ Der Primat Gottes soll nirgends in ir-

56) "Le fondement ontologique de l'analogie est la participation. L'analogie est la logique, plus précisément une partie de la logique de la participation." L.B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aqu.*, 1953 p 318 n.3; "ce mot 'participation' exprimant dans l'ordre ontologique cela même qu'exprime dans l'ordre noétique le mot 'analogie'." J. Maritain, *Distinguer pour unir* p 456. Als ontologisches Strukturprinzip hatte es Proklos entworfen (cf W. Beierwaltes, *Proklos*, 153ff.), wo es als 'Band' das Seiende im ganzen in eine Einheit führen sollte. Hier stellt sich die Frage nach der Einheit

gendeiner Weise limitiert oder relativiert werden,er ist im Gegenteil bei Thomas Kriterium und Maßstab für die Wahl eines tragfähigen Analogiemodells.Das Gewicht dieses Gesichtspunktes ist es,der in "de veritate" die Ablehnung einer proportio zwischen Gott und Welt erzwingt,und andererseits die Wiedereinführung des Begriffes nur deshalb ermöglicht,weil er die convenientia in einem ordo meint,dessen Prinzip nicht außerhalb dieses ordo liegt.⁶⁰⁾ Die enge Verknüpfung von Analogie und Partizipation zeigt sich gleich-

der Analogie also nicht,denn die Analogie stiftet diese allererst.

- 57) z.B. I Sent 35,1,4;ScG I,34;sth. I,13,5;das Beispiel wird später (de pot.7,7) das für die akzeptierte Analogieform.Wie Klubertanz(29f.) zeigt,findet sich im Sentenzenkommentar teilweise die Ablehnung,teilweise die Annahme dieser Formulierung;die Ablehnung erfolgt stets mit dem Argument,daß das Schema:per prius-per posterius eine Subordination von Gott und Welt unter ein Drittes bedeute,d.h. Analogie nur eine verdeckte Form der Univokation darstellt.

58) cf Track 640,648

59) in de trin.1,2 ad 3

60) cf Chavannes 29f.;genauer gesagt:Das Prinzip des Ordo ist diesem insofern transzendent,als der Ordo nur in einer Richtung real ist,weshalb Thomas stets von einer similitudo creaturarum ad Deum,von einem respectus ad unum(statt:et) spricht:"voluntas divina est intelligenda ut extra ordinem entium existens,velut causa quaedam profundens totum ens et omnes eius differentias." in Periherm.I,14(22)!Es soll gerade verhindert werden,"quod Deus et creatura in aliquo parificantur"(William Ockham op.theol.II p 333),daß also Gott und die Kreatur "convenire cum illis in aliqua ratione communi objecti"(Suarez, disp.met.1,1,13).Cajetan dagegen interpretiert genuin thomasisch:"Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginemur;et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus.Et tamen est totum oppositum.Quoniam res divina prior est ente et omnibus differentiis eius:est enim supra ens et supra unum." in sth.I,39,1(VII);cf Proklos,in Parm.641,10-13;Elem.theol.pr.113."In defining analogy of one to another Aquina's constant aim is to preserve God's absoluteness,pre-eminence and transcendence...But God's absoluteness and uniqueness are not to be saved at the expense of other beings;their safe-

sam in der Gegenprobe: Wird sie davon abgekoppelt, tritt an die Stelle des zweigliedrigen Partizipationsschemas wieder das Dreiermodell, wobei etwa Heinrich von Gent das Sein nicht wie Thomas als *actualitas* bzw. *perfectio* denkt, sondern als ein *indeterminatum*. Aber das Dritte, auf das zwei Seiende bezogen wären, hätte stets den Charakter des Früheren, und deshalb findet diese Analogieform bei Thomas keine theologische Verwendung.

Hier ist die Analogie zu denken als: *ordo duorum ad unum ipsorum*.⁶¹⁾ Die Redeweise *per prius - per posterius* wird in diesem Zusammenhang wieder legitim, weil einzelne Sinngehalte im *primum analogatum* in ihrer eigentlichen Weise sich finden: "*Alia est divisio communis analogi in ea de quibus dicitur secundum prius et posterius...et in talibus ratio communis perfecte salvatur in uno; in aliis autem secundum quid et per posterius*."⁶²⁾ Die Namen der Vollkommenheiten kommen also Gott nicht bloß in primärer Weise zu, sondern die für eine Vollkommenheit eigentlichste und höchste Seinsweise ist zugleich die, wie sie Gott zukommt. "*Quod dicitur de Deo et creatura dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones*."⁶³⁾

guard cannot be a mode of predication which empties the name of its meaning when it is predicated of finite beings." Mondin, *Analogy* 34

61) ScG I, 34 (297); Chavannes 29: "La convenance dans un genre y fait place à la convenance dans un ordre. L'exemple de la matière et de la forme montre dans quel sens l'idée d'ordre est utilisée ici. L'ordo dont il est question suppose une subordination: la matière et la forme constituent un ordre parce que la forme donne l'être à la matière."

62) de malo 7, 1 ad 1; sth. I, 16, 6: "Sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur."

63) sth. I, 13, 5; Masiello 101: "...we can readily infer that St. Thomas is speaking of an analogy of participation, in which the fulness of perfection pre-exists in unparticipated being." Gilby 107: "The point of this seems to be

Dabei müssen der *ordo essendi* und der *ordo nominum* nicht notwendig parallel gerichtet sein; das sachlich Frühere kann zugleich das nominell Spätere sein. Zwar ist die *causa prius effectu*, aber die Ursache wird durch die Wirkung erkannt und benannt; aber dies gilt wiederum nur für Metapher und *modus significandi*; quantum ad rem significatam werden die Namen der einfachen Vollkommenheiten früher von Gott ausgesagt.⁶⁴⁾

Die Voraussetzung dieser Analogielehre, so wie sie für die Prädikation der Vollkommenheitsattribute von Gott für hinreichend erklärt wird, ist die Auffassung, daß ein Kausalverhältnis eine Ähnlichkeit stiftet.⁶⁵⁾ Das Sein der Wirkung wird als Partizipation an dem verstanden, was durch sich selbst ist⁶⁶⁾: "Die Analogie ist so zugleich eine Prädikation (gegen die Univokation), die gattungsüberschreitend einsetzbar ist; ihre Grundlage ist eine Vor- und Nachordnung, die ein Gründungsverhältnis enthält, das als Teilhabe auslegbar ist."⁶⁷⁾ Die Zuordnung von Partizipation⁶⁸⁾ und Analogie ist teilweise so eng, daß Thomas an manchen Stellen die

that when you 'try to mean' God's goodness by using the word 'good' of him, you are not straying outside its normal meaning but trying to enter more deeply into it." McInerny, *Analogy* 1961 p 76: "...only one of the analogates is signified perfectly by the name. The others are signified imperfectly and in a certain respect, that is, insofar as they refer in some way to what is perfectly signified."

- 64) sth. I, 13, 6; *Comp. theol.* 27: "Licet quantum ad nominis impositionem huiusmodi nomina per prius de creaturis dicantur, eo quod ex creaturis intellectus nomina imponens ascendit in Deum; tamen secundum rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo, a quo perfectiones descendunt in alias res." Ähnlich heißt es bei Bonaventura, *I Sent* 22, un. 3 concl.: "Talia nomina transferuntur a creaturis ad Deum, non secundum rem, sed secundum impositionem; quia prius imposita sunt creaturis quam Deo, licet prius sint in Deo."
- 65) "The relation upon which the analogy is based will be that of creative causality; creatures are related to God as his affects." Mascall, *Existence...* p 102, cit. ap. Ferré 70;
- 66) Flanigan 34

Partizipation selbst an die Stelle der Analogie treten läßt, wobei sich überdeutlich die Intentionen der thomasi-schen Analogielehre vor Augen stellen, das viergliedrige mathematische Modell⁶⁹⁾ zu einer Teilhabe des Seienden am Sein selbst zu reduzieren: "Hoc enim de Deo dicitur, praedi-catur de Deo per essentiam, de creatura per participatio-nem."⁷⁰⁾ Die proportio, das Verhältnis von essentiell und partizipativem Sein einer Vollkommenheit, das ist der thoma-sische Begriff der Analogie.

Was der Zusammenhang von Partizipation und Ana-logie im einzelnen bedeutet, soll nun an einer Reihe von Implikationen aufgezeigt werden.

- Die Gründung der Analogie in einer kausal interpre-tierten Partizipation schließt sowohl die Proportionali-tätsanalogie als auch eine bloß äußerliche Attribution aus: "This analogy cannot be interpreted as an analogy of extrin-sic attribution either with respect to creature or with re-spect to God, because...names of absolute perfections are predicated intrinsically both of God and creatures."⁷¹⁾

- Wie bereits hervorgehoben, gelten die absoluten Vollkom-menheiten primär von Gott.⁷²⁾ Die Möglichkeit dieser Pri-matsstellung bleibt zwar weitestgehend eingeschränkt, denn alle spezifischen Begriffe meinen zunächst etwas Geschöpf-liches, so daß ihre Anwendung auf Gott buchstäblich meta-phorisch ist; und auch bei den eigentlichen Namen ist der modus

67) Kluxen 220; hier auch die Behauptung, diese Kombination sei eine originäre Leistung der Hochscholastik.

68) cf. Fabro, *La nozione* 189 n.2; Habbel 31f.; Track 635;

69) Faucon 629: "La notion de proportion devenue identique à la notion d'analogie avait reçu une nouvelle exten-sion sémantique en passant de la sphère mathématique au domaine de la métaphysique."

70) de pot. 7, 7 ad 2; quodlib. II, 2, 1; in Met. I, 14 (224);

71) Mondin, *Analogy* 20

72) sth I, 13, 3; 13, 6; de pot. 7, 5 ad 8; I Sent 22, 1, 2; 2, 1, 2: "unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam

significandi auf endliche Realitäten bezogen. Erst jenes Element der res significata stellt eine Vollkommenheit dar, die in erster Linie eine transzendente Wirklichkeit anzielt. Es scheint sich die Paradoxie zu ergeben, daß einerseits durch den Ausgang der Erkenntnis von der Welt, Prädikate dem Weltgrund nur auf unvollkommene Weise zugeschrieben werden können, andererseits der Vollsinn jener Prädikate sich gerade hier erfüllt. Aber Thomas hatte dies erstens mit der Unterscheidung von res significata und modus significandi zu lösen versucht, die es ermöglichen sollte, das Vollkommene auf unvollkommene Weise zu benennen. Zum anderen war es die Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordnung, deren Gegenläufigkeit (die aber in letzterer sichtbar wird), eine Erkenntnis denken läßt, die erst in ihrem Fortschreiten ihre eigene Defizienz gewährt, so daß Namen "quae prius fuerunt creaturis imposita, et ex his ad divinam praedicationem translata, quamvis esse et bonum prius inveniantur in Deo." ⁷³⁾

- Die primäre Anwendung auf Gott besagt also für die Namen keine Ausweitung ihrer Bedeutung ins Unbestimmte, sondern gerade umgekehrt die Weise, wie sie Gott zukommen, ist zugleich ihr eigener Vollsinn: "per prius nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfecte, quam de illo in quo salvatur secundum quid. De hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfecte salvatur." ⁷⁴⁾ Umgekehrt formuliert bedeutet dies: Der Vollsinn einer Vollkommenheit kann nur Gott sein: "esse simpliciter et absolute dictum, de solo divino esse intelligitur, sicut et bonum." ⁷⁵⁾

rationem." C. Nink, Philos. Gotteslehre p 166: "Die reinen Vollkommenheiten finden sich in Gott so, wie sie sind, in ihrer eigenen Form."

73) de ver. 4, 1

74) sth. I, 33, 3; II Sent 42, 1, 3; in Ps. 34, 7: "Quaedam vero similitudo dissimilium, quando videlicet invenitur in aliquo vere, et in aliquo per remotam participationem." Wenn Manthey (121) schreibt: "Analoge Namen sind solche, welche dieselbe Wortgestalt haben und verschiedene(!)"

Nichts anderes meint die Rede von einer essentiellen Prädikation: "Omne autem quod est totaliter aliqual est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis." ⁷⁶⁾

- In dieser zugespitzten Formulierung der Analogie als der Prädikation einer Vollkommenheit in essentiellen und prädikativem Sinn tritt die Singularität dieser Analogieform ganz besonders deutlich zutage: Die Analogie der Namen Gottes ist kein Anwendungsfall einer allgemeinen Analogielehre. ⁷⁷⁾ Thomas gebraucht daher zur Verdeutlichung keine

Begriffe bedeuten, deren Gegenstände aber in gewissen Beziehungen, in gewissen Proportionen, zueinander stehen", dann beschreibt dies eher die Analogielehre Heinrich von Gents als die des Thomas von Aquin.

- 75) de ver. 2,3 ad 16. "Cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas." ScG I, 32(289), ib. I, 38: Gott ist ipsa bonitas. Bernhard v. Clairvaux PL 182, 795C: "Deus amat ut charitas, novit ut veritas, sedet ut aequitas, dominatur ut majestas, regit ut principium, tuetur ut salus, operatur ut virtus, relevat ut lux, assistit ut pietas." - Von hier aus ergibt sich nochmals eine Verdeutlichung für die Begründung des oben (126, not. 60) Gesagten: "...verius est Deum esse super omne ens, quam esse ens... Propter hanc tamen analogiam non sequitur ens esse prius utroque, Deo scilicet et creatura." de nat. gen. 1(476); als weiteres läßt sich daraus folgern, daß das Sein, von seiner Fülle her gedacht, nicht als Substanz zu denken ist: "tota ratio entis non salvatur in substantia quae est genus primum, cum ens ens divinum non includat." ib. (477). "ipsum esse non est de ratione suppositi." quodlib. II, 2, 4; "substantia quae est genus, non est ipsum esse." ScG I, 25(229) und nr. 235: "...quamvis nomen substantiae Deo proprie convenire non possit, quia Deus non substat accidentibus." - Zuletzt ergibt dies eine fundamentale Erklärung für die Schwierigkeit der sog. Seinsfrage: Die Fülle des Seins ist unvermittelt nicht zugänglich, das partizipativ Seiende steht aber, wie Augustinus sagte, zwischen Sein und Nichts: "nec omnino esse nec omnino non esse" Conf. VII, 11, 17; die "natura essendi" vollkommen zu erkennen, hieße alle "modi essendi" erkennen zu können: sth. I, 14, 6
- 76) in dN IV, 14(476). Die Separierbarkeit der Begriffe von allen Realisierungsmodi ist umgekehrt ein Signum univoker Begriffe: Lyttkens, Analogy 201

weltimmanenten Beispiele mehr, weil solche das Eigentümliche dieser Analogie nicht plausibel machen könnten: Es gibt zu dieser Analogie keine Analogie mehr. Das einzig verbleibende Verstehensschema, um das Verhältnis von endlicher Realisierung einer Vollkommenheit und ihrem Inbegriff zu verdeutlichen, bilden die Beispiele der - platonischen Ideenlehre, stets formuliert im Modus des Irrealis.⁷⁸⁾ Thomas, der zugleich der aristotelischen Kritik wie der augustinischen Neuinterpretation folgt, bestreitet die Existenz einer Vielzahl separater Formen - wobei dieses Vereinheitlichungsmotiv durchaus platonisch ist -, kann daher die "Ideenlehre" nur als Denkform zum Austrag bringen; darüberhinaus gilt für alle Beispiele: "omnia exempla quae adducuntur a creaturis in Deum, deficientia sunt."⁷⁹⁾

Es bleibt noch die Frage, welches die Einheit des analog Prädizierten ist, oder, ob nicht gerade der Einheitsbegriff die Analogie wieder auflöst bzw. sie als Äquivokation sichtbar macht. An ihm scheint sich weiterhin zu entscheiden, ob die Analogie eine eigene Möglichkeit zwischen Äquivokation und Univokation darstellt.⁸⁰⁾ Gewöhnlich wird sie als eine Kombination von beiden, als "Synthesis von Identität und Nichtidentität"⁸¹⁾ beschrieben, aber es ergibt sich daraus die Schwierigkeit, ob die Momente der Gleichheit und Ungleichheit erkennbar sind oder nicht; wenn ja, dann läßt sich die Analogie tatsächlich auf Univokation reduzieren; wenn nicht, wenn die Trennung der Momente unmöglich ist, dann stellt sich die Frage, wie dann eine mögliche Äquivokation ausgeschaltet bleibt.⁸²⁾ Nun kann man sich zwar mit einer solchen Charakterisierung auf Thomas berufen⁸³⁾, aber für Thomas ist umgekehrt die Univokation auf die Analogie re-

77) die Thomas auch nicht entwickelt - Klubertanz 105 (cf p III): "St. Thomas has no general treatise on analogy."

78) sth. I, 44, 1; 7, 1 ad 3; quodlib. 2, 3; I Sent 2, 1, 3 ad 6; 48, 1, 1 etc. etc.

79) I Sent 36, 1, 1 ad 4

duzierbar, weil das *primum analogum* das *ens* ist; zudem handelt es sich bei jenen Stellen um eine sehr allgemeine Umschreibung, die unsere Problematik nicht im Auge hat; in der Problematik der Gottesnamen liegt nur ein Zweierschema vor, die Einheit der Analogie meint also "a unity of order, secundum prius et posterius." ⁸⁴⁾

In diesen Zusammenhang läßt sich ein weiterer Einwand einreihen, der bei Pannenberg folgendermaßen formuliert ist: "Aber kann denn das Kausalverhältnis selbst - auch wenn zugestanden wird, daß die *forma agentis* im Gewirkten erkennbar sein müsse, was keineswegs über jeden Zweifel erhaben ist - unbesehen auf das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf übertragen werden? Ist nicht schon hier zu fragen, ob Gott im gleichen Sinne als Ursache bezeichnet werden kann wie andere Ursachen? Taucht aber schon an dieser Stelle das Analogieproblem auf, so kann die Deutung der analogen Aussagen über Gott als Ähnlichkeit mit dem Sein Gottes selbst schwerlich durch Berufung auf das Kausalverhältnis der Geschöpfe zum Schöpfer begründet werden." ⁸⁵⁾ Auch wenn man

80) Duns Scotus, s. Elench. q. XV: "Inter idem et diversum non cadit medium: ergo omne quod concipitur, concipitur sub eadem ratione, vel diversa." Aber diese Disjunktion geht an der thomasischen Intention vorbei, wie Gilson, *Thomisme* 155, auch gegenüber den gegensätzlichen Auffassungen über den Erkenntniswert der Analogie bei Sertillanges und Maritain bemerkt: "Sur le plan du concept, il n'y a pas de milieu entre l'univoque et l'équivoque. Là, les deux interprétations en présence sont donc inconciliables, mais elle cesseraient sans doute de l'être si nous les transportons sur le plan du jugement."

81) Hirschberger 191; Owens 321; Funktion zu einen und zu trennen: Chavannes 138; Olympiodoros CAG XII, 1; 40, 20f.;

82) Habbel 3; von einem "univoken Kern" spricht Track 646; Pannenberg 190: "Die Erkenntniskraft der Analogie hängt an dieser Voraussetzung eines gleichen Logos."

83) in *Met.* XI, 3 (2197); IV, 1 (536)

84) McInerny, *Analogy* 1961 p 79

85) Pannenberg 190 not. 19; cf Burrell 133; F. Ferré, *Analogy in Theology*, in: *Encyclopaedia of Philosophy* I p 96. Noch radikaler ist die Folgerung Habbels 19f.: Wenn die Be-

davon absieht, daß hier Analogie wiederum als Erkenntnisprinzip verstanden wird und Kausalität als ein immanentes Prinzip, das erst der Übertragung bedarf (statt sie selbst wie Thomas in einer transzendenten causa causalitatis gründen zu lassen), erscheint Pannenberg's Kritik einerseits zu radikal, andererseits zu wenig umfassend.

Denn die durch die Kausalität gestiftete Ähnlichkeit ist ebenso schon eine analoge: "omnia sibi per analogiam simulantur"⁸⁶⁾, wie die oben genannte Einheit der Analogie: "Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis, sed analogiae. Talis autem communitas potest esse ... ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad Deum."⁸⁷⁾ Aber wenn Analogie sich nicht aus Nicht-Analogem deduzieren läßt, sondern schon in ihren Begründungen auftritt: Ist dies notwendig eine petitio principii, oder nicht vielmehr ein Hinweis auf die Apriorität der Analogie?

gründung der Analogie ebenso mit univoken Begriffen operieren muß wie der Abweis der Univokation mit analogen, dann stehen Begründung und Begründetes offenbar in einem antinomischen Verhältnis.

86) I Sent 2,1,3; Schillebeeckx 233;

87) I Sent Prol. 2 ad 2; 22,1,3 ad 4; sth. I, 93,1 ad 3.

Alle Versuche, zu einem Dreierschema der Analogie zurückzukehren, wonach ein Gehalt auf verschiedene Weise Gott und Welt zukommt, dieser Gehalt also gleichsam dem Verhältnis von Immanenz und Transzendenz selbst noch transzendent ist, können sich nicht auf Thomas berufen, weil schon die Einheit analog gedacht wird.

8. Verdeutlichung der thomasischen Theorie an drei exemplarischen Namen

Es soll nun in einem abschließenden Kapitel versucht werden, drei in ihrer Weise **besondere** Attribute näher zu beleuchten: das Attribut des "Lebens", weil seine Einordnung in die absoluten Vollkommenheiten problematisch erscheint; die "dignitas" der Person, weil die ihre zugehörigen Attribute faktisch die umfassendste Bedeutung haben; schließlich der Name "qui est", weil diesen Thomas als den adäquatesten einstuft.

a. Das Epitheton "vivens"

Die vierte Gruppe möglicher Gottesnamen war dadurch charakterisiert worden, daß die ihr zugehörigen Namen auf **keinen** endlich-spezifischen Realisierungsmodus eingeschränkt sind, die gemeinten Vollkommenheiten insofern absolute sind. Wie an den von Thomas angeführten Beispielen ersichtlich, werden diese Namen nicht schlechthin auf die Transzendentalbegriffe reduziert. Die eklatanteste Spannung scheint in der Verwendung des Begriffes "Leben" zu liegen: Einerseits meint es eine partikuläre Wirklichkeit: "vivere est esse quoddam specificum."¹⁾ Andererseits reiht es Thomas unter die absoluten Vollkommenheiten ein: "Quaedam vero nomina significant ipsas perfectiones absolute; absque hoc quod aliquis modus participandi includatur in eorum significatione, ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi et talia proprie dicuntur de Deo."²⁾ Wie läßt sich also die Rede von dem

1) III Sent 6, 2, 1

2) sth. I, 13, 3 ad 1 etc.; gemäß der aristotelischen Ontologie läßt sich eine notwendige Eigenschaft eines Dinges aus dessen Wesensbestimmung herleiten; obwohl Gott nicht

"lebendigen Gott" rechtfertigen?

Thomas verfährt stets so, daß er die Bestimmungen eines Attributs expliziert, um dann die notwendige (nicht bloß logisch, durch die Kohärenz der Termini mögliche) Zuordnung von Subjekt und Prädikat zu erweisen. Die Vorfrage lautet daher: Was heißt Leben?

Leben heißt Bewegung, genauer: Selbstbewegung: "vivencia quae seipsa movent ad agendum."³⁾ Da die Bewegung des Lebens von innen herrührt, lassen sich Grade dieser Innerlichkeit annehmen⁴⁾: Je weniger die Bewegung eines Bewegten von einem dem Bewegten Äußerlichen veranlaßt wird, um so lebendiger kann dieses Bewegte genannt werden⁵⁾: Die vollkommene Weise der immanenten Bewegung ist daher die des Geistes: "Est igitur supremus et perfectus gradus vitae qui est secundum intellectum: nam intellectus in seipsum reflectitur, et seipsum intelligere potest." Damit ist der entscheidende Schritt getan: Analog der Argumentation beim Licht, wo es als manifestatio gedeutet wurde, manifestatio aber von sich her im Raum des Geistes realisiert ist, wird hier Leben als Selbstbewegung ausgelegt, dies aber in eigentlicher Weise als dem Geist zugehörig betrachtet.⁶⁾

definierbar ist, läßt sich doch die Notwendigkeit einer Verklammerung von Gott und bestimmten Attributen zeigen. Die von Thomas diskutierten Einwände gegen einzelne Attribute gehen stets von einem endlichen Realisierungsmodus einer solchen Vollkommenheit aus (etwa: Wissen sei ein habitus, daher mit dem actus purus nicht vereinbar: sth. I, 14, 1 obj. 1); die Bedingung, einer Vollkommenheit Absolutheit zukommen lassen zu können, war: "Les perfections simples, au contraire, sont les modalités de réel qui ne sont pas essentiellement liées à la finitude, mais lesquelles la dissociation est possible entre l'élément positif et l'élément négatif qu'elles comportent." F.v. Steenberghen, *Ontologie* 1952 p180f. Ein allgemeines Kriterium, an dem das Erfülltsein der Bedingung ablesbar wäre, gibt Thomas nicht an; letzter Maßstab ist zwar stets die Vollkommenheit, aber ihre inhaltliche Fassung bleibt einigermaßen offen. "gaudium" und "delectatio" widersprechen zwar als *passiones*, nicht aber "secundum suae speciae rationem" der göttlichen Vollkommenheit: ScG I, 90 (749f.);

Das In-sich-Verbleiben der Erkenntnisbewegung unterscheidet sie von aller sonstigen Bewegung und begründet zugleich ihre Vollkommenheit: "Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti qui est ab alio in aliud: sed actus perfecti, existens in ipso agente." ⁷⁾

Die Begründung der Lebendigkeit Gottes setzt bei verschiedenen Stufen der Explikation des Lebensbegriffes an. Insofern das göttliche Sein alle Vollkommenheit umgreift, Leben aber gegenüber dem Unlebendigen eine Vollkommenheit darstellt, muß Gott als lebendig gedacht werden. ⁸⁾

-
- 3) ScG IV, 11 (3463); I, 97 (813): "vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri." sth. I, 18, 1
- 4) "quanto hoc perfectius competit alicui, tanto perfectius in eo invenitur vita." sth. I, 18, 3; 18, 1: Thomas versucht, die Immanenzgrade der Bewegung auf die Seinsstufen des Universums abzubilden.
- 5) ScG IV, 11 (3464)
- 6) "intelligere vita quaedam est, et est perfectissimum quod est in vita." in Met. XII, 8 (2544). Die Zuordnung von Leben und Geist geht auf ein platonisches Motiv zurück. Im "Phaidon" begründet Sokrates seine Heiterkeit im Sterben damit, daß der Tod die totale Ablösung der Seele vom Leib sei, eine möglichst weitgehende Ablösung in der philosophischen Bemühung aber bereits vorausgesetzt sei, weil für die vernünftige Erkenntnis Leiblichkeit einen Störfaktor darstelle. Daher ist der Tod das, was der wahre Philosoph immer schon gewollt haben muß. Ablösung aber heißt Katharsis, Katharsis heißt Tugendpraxis. Die Nähe zum Tod in der Erkenntnis ist aber nur scheinbar; nur für den Außenstehenden nehme sich philosophisches Leben wie eine Lebensminderung aus (Phaid. 65a). Noch klarer wird Platons Intention, wenn er die Bewegung als Autokinese beschreibt (Nom. 895c), oder (rep. 490b) sagt: γυοή τε καὶ ἀληθῶς ζῶν. Klassisch ist die Formulierung des Aristoteles: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζῶν. (Met. 1072b26) Ebenso deutlich ist die Verbindung in einem Text (frg. 58), wo Aristoteles sagt, es lebe intensiver, wer richtig denke: ζῆ μᾶλλον ὁ διανοῦ διανοοῦμενος ὁρθῶς. Diese antike Auffassung findet sich in ähnlicher Weise noch bei Goethe, Divan, III, 356 (Artemis): "Denn die Liebe ist das Leben Und des Lebens Leben Geist."
- 7) sth. I, 14, 2 ad 2; in de an. III, 12 (766); Bewegung als actus perfecti verwendet Bewegungsbegriff "communiter": sth. I, 18, 1; II-II, 179, 1 ad 3: "contemplatio habet quidem quietem ab exterioribus motibus: nihilominus tamen ipsum contemplari est quidam motus intellectus, prout quaelibet operatio dicitur motus."

Da aber nicht nur im Universum des Seins das Lebendige das Vollkommenere ist, sondern auch innerhalb der Lebensstufen das Leben des Geistes einen höheren Grad des Vollendetseins beschreibt, muß Gott als reiner Geist lebendig genannt werden, zumal innerhalb der Lebendigkeitsgrade des Geistes die Identität von Erkennen und Erkanntem (als Maximum der Bewegungsimmanenz) nur Gott zukommt: "Ultima perfectio vitae competit Deo, in quo non est aliud intelligere et aliud esse."⁹⁾ Dasselbe läßt sich auch unter dem Aspekt der Immanenz beschreiben: Während der Mensch Äußerlichkeit niemals restlos integrieren und aufheben kann: "aliqua sunt ei praestituta a natura: sicut sunt prima principia, circa quae non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non vel- le"¹⁰⁾, ist reine Selbstbestimmung erst im Sein Gottes realisiert: "Illud igitur cuius sua natura est ipsum eius intelli- gere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc quidem obtinet summum gradum vitae. Tale autem est Deus. Unde in Deo maxime est vita."¹¹⁾

Die kürzeste Begründung lautet: "Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem. Intelligere autem et velle non nisi viventibus est. Est igitur Deus vivens."¹²⁾ Hier

8) ScG I, 97(814)

9) ScG IV, 11(3465); s. Joan. 14, 2(1869). Zu jener ähnlichen Argumentation bei Aristoteles bemerkte Dominikus von Flandern, quaest. metaph. XII, 6, 6: "Mira res et omni intel- lectui Christianorum admiratione digna, qualiter iste paganus Peripateticorum Princeps lumine naturalis ingenii ad tantam cognitionem pervenerit absque lumine fidei."

10) sth. I, 18, 3. Dies bedeutet keine Gefährdung der Freiheit, sondern ihre Ermöglichung auf der Basis der Vernunft. Die Vernunft ist zwar ein Allgemeines (als natura humana), aber - analog dem Sein - ein je Eigenes, so daß sich das Widervernünftige als das Äußerliche, und damit als das Unfreie erweist: "Homo autem secundum suam naturam est rationalis. Quando ergo movetur secundum rationem, proprio motu movetur, et secundum se operatur, quod est liber- tatis; quando vero peccat, operatur praeter rationem, et tunc movetur quasi ab alio, retentis terminis alienis..." s. Joan. VIII, 4, 3(1204)

wird Leben nicht über seinen intensivsten Grad Gott zugeschrieben, sondern umgekehrt vom Geistsein Gottes nach seiner Bedingung gefragt. Die beiden Aktualisierungsweisen des Geistes, Vernunft und Wille, können nur im Raum des Lebendigen realisiert sein. Darüberhinaus charakterisieren sie eine Wirklichkeit, von der im folgenden die Rede sein soll.

b. Die "dignitas" der Person

Das Vermögen zur Selbstbewegung (*agere per se*), nicht einem Bewegtwerden von außen überlassen zu sein, also das, was eben als Immanenz der Bewegung gefaßt wurde, kommt eigentlich nur einer geistigen Substanz zu: "*Actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae, et hoc nomen est 'persona'*"¹³⁾ Thomas führt in seinen Beispielen der Gottesnamen zumeist solche an, die eine personale Realität meinen (Erkenntnis, Wille, Weisheit etc.), ohne diese unter Person zu subsumieren. Der Begriff der Person wird nicht wie die anderen Namen als "*perfectio*" (geschweige denn in formalisierter Weise als "*attributum*"), sondern als "*dignitas*" bezeichnet: "*persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit*

11) sth. I, 18, 3; ScG I, 97 (813)

12) ScG I, 97 (812)

13) sth. I, 29, 1. Darin impliziert ist die Selbstverfügung (*dominium sui actus*) und der so wichtige Aspekt der Ganzheit: "*ratio partis contrariatur rationi personae.*" III Sent 5, 3, 2

per se existens."¹⁴⁾ Erneut ist also der Vollkommenheitsaspekt ausschlaggebend: "persona significat id quod est perfectissimum in tota natura."¹⁵⁾,er legitimiert die Applikation des Personbegriffes: "Cum ergo omne id quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut alia nomina quae proprie dicuntur de Deo."¹⁶⁾

Zwar beziehen sich nicht alle Namen auf die Wirklichkeit einer Person, aber vermutlich bahnt sich in der Tatsache, daß Gott überhaupt benannt wird, bereits das eben ausformulierte personale Verständnis an, wie Beierwaltes im Vergleich mit Proklos deutlich macht: "Gerade aus der Tatsache, daß der Ursprung als nichtdenkende, als über dem Denken seiende, absolute Nicht-Bezüglichkeit zu sich und zu anderem gedacht werden muß, wird der Abstand zu einem Denken offensichtlich, das den Ursprung als 'Ich' oder seiende Persönlichkeit begreift. Für die Personalität aber ist Selbstreflexion konstitutiv. Der Ursprung ist unter diesem Horizont nicht es-haft und daher namenlos, sondern absolutes, sich selbst durchlichtendes, zeitloses Denken des absoluten Seins von Person."¹⁷⁾

Thomas v. Aquin diskutiert die Frage nach der Personalität nicht unter dem Gesichtspunkt des Anthropomorphismus (der auch ohne ein hinreichendes Verständnis der $\mu\omicron\rho\omega\eta$ τοῦ ἀνθρώπου nicht zu bewerten wäre); er argumentiert nicht funktional-existentiell, denn entscheidend ist die Dignität des Personseins, die unter der Bedingung einer unvollkommenen, weil weltlich vermittelten Prädikation, die vollkommensten Prädikationsinhalte liefert; inadäquat sind alle Namen, aber die der Person am wenigsten: "So wenig auch über Gott präzise ausgesagt werden kann, die approximierendsten Kategorien sind immer noch die des Humanen, d.h. Gott ist Person."

c) Der angemessenste Gottesname: "qui est"

Die vielfältigen, komplizierten und kontrastreichen Bemühungen des Thomas von Aquin um die angemessenste Weise, von Gott zu reden, können nochmals beleuchtet werden in der Frage nach dem angemessensten Gottesnamen. Hier ist weniger der Name selbst von Interesse - nämlich das "qui est" von Exodus 3,14, das in der Tradition der christlichen Philosophie stets als exzeptioneller Gottesname betrachtet wurde¹⁹⁾ - , als vielmehr die Begründungen, die Thomas dafür anführt.

Und doch scheint es einigermaßen überraschend, daß nach all dem bisher Gesagten das "qui est", also das Sein der eigentliche Name Gottes ist. Zwar hatte die *essentia divina* alle Attribute in ihrer Einheit integriert, aber all dies stand unter dem Vorzeichen der *Perfectio*: Alle Bemühungen um Angemessenheit waren identisch mit denen um die Vollkommenheit der Rede: Die dreifache Interpretation der Gottesnamen war eingeführt worden, um die Eminenz möglichst zu gewährleisten, die Einheit der göttlichen Vollkommenheiten war selbst ein Vollkommenheitsindex etc. Die Vorrangstellung des Gesichtspunkt des Guten²⁰⁾ kann sich offenbar nur

14) de pot. 9,3

15) sth. I, 29,3

16) de pot. 9,3; sth. I, 29,3 ad 2. Meint Gott als Person ein "maxime per se ens" und "perfectissime intelligens" (ib. ad 1), dann kann auch dieser Name Gott *excellentiori modo* zukommen als dem Menschen, ohne daß dies zur "Überpersönlichkeit" führen müßte (so C. Nink, *Philos. Gotteslehre* 180).

17) W. Beierwaltes, *Proklos* 345; Namenlosigkeit Gottes wird bei Thomas zur Chiffre für die Defizienz der Rede: sth. I, 13,1 ad 1

18) Deku, *Correctorium* 67

19) Ephraem Syr., *Ench. patr.* 729; Gregor Naz. PG 36, 125; Gregor Nys. PG 45, 461; Cyrill v. Alex. PG 70, 924; Hilarius PL 10, 28; Hieronymus PL 26, 488; Bonaventura, in *Hex. X*, 10; und noch Avrillon (43) schreibt: "Ce nom est, en effet, le plus grand,

daraus ergeben, daß Gott als perfectissimum gedacht wird und so jener platonisierende Grundsatz in dieser Theologie eine besondere Berücksichtigung findet: πάντων γὰρ ἀκριβεστάτον μέτρον τὰγαθόν ἐστιν.²¹⁾ In dem Streit um den gebührendsten Gottesnamen hat Gilson die Konkurrenz zweier heterogener Traditionen gesehen: den Primat des Guten im Platonismus und den Primat des Seins in der sog. "Exodus-Metaphysik"²²⁾; tatsächlich kann er Texte vorlegen, die eine deutliche Harmonisierungstendenz aufweisen.²³⁾ Auch Thomas führt den Einwand an, der argumentiert, Gott könne nicht das Unvollkommenste und Unbestimmteste zugeschrieben werden; dies aber sei das Sein, denn wie die Materie erst durch die Formen bestimmt würde, so auch das Sein durch die Kategorien.

Thomas stimmt der Folgerung zu, das Unvollkommenste könne Gott nicht zugeschrieben werden, lehnt aber die Prämisse ab: "Dico esse est inter omnia perfectissimum... actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionem."²⁴⁾ Die Wirklichkeit steht höher als die Möglichkeit, Sein haben aber heißt: in actu esse. Thomas verbindet also Sein und Vollkommenheit vermittelt des Aktcharakters des Seins. Zudem bedeutet die Zumessung einer Vollkommenheit die eines bestimmten Seins, wie Thomas immer wieder betont: "nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset..."²⁵⁾ Von da aus ergibt sich, daß Gott,

le plus excellent et le plus parfait de tous les noms divins; il est la source et le principe de tous les autres."

- 20) "Licet nos intelligamus aliquantulum Deum, non intelligendo eius bonitatem, non tamen possumus intelligere Deum intelligendo eum non esse bonum, sicut nec hominem intelligendo eum non esse animal: hoc enim removeret substantiam Dei, quae est bonitas." de pot. 7, 4 ad 8; auch die Identität von Sein und Wesen ist der nobilissimus modus habendi esse: I Sent 8, 4, 1 ad 3; ebenso die Präexistenz der Vollkommenheiten, die Erklärung der Kausalität aus dem Guten, die Rettung der kreatürlichen zugunsten der Vollkommenheit Gottes etc.

21) Aristoteles frg. 79(R)

22) L'esprit de la philos. med., 54-58

als reines Sein(weil actus purus) gedacht,auch als perfectissimum zu denken ist:"Unumquodque perfectum est in quantum est actu...Id igitur quod nullo modo est in potentia, sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem est Deus. Est igitur perfectissimum." ²⁶⁾ Allerdings muß bemerkt werden, daß Thomas auf der Basis seiner Theorie des Seins als actualitas nur neu und schärfer begründet, was schon lange zur Tradition des christlichen Denkens gehörte. ²⁷⁾

Aber auch wenn der Vollkommenheitsgedanke in kaum zu übertreffender Weise berücksichtigt ist, wird doch dieser in den Seinsaspekt integriert, und auf diese Weise erhält letzterer den Primat; wenngleich es scheint, diese Vorrangstellung werde selbst noch einmal unter dem Leitmotiv der Vollkommenheit - als inhaltliches Maß der Adäquatheit - erreicht. Zwar gehen die Namen des ens, bonum, unum, verum anderen Namen vorher, aber trotz ihrer transzendentalen Gemeinschaft können sie doch hierarchisch geordnet werden, denn sie sind nur secundum suppositum konvertibel. Unter dem Aspekt der intentio gilt: ens est prius aliis, weil in den Begriffen der anderen Transzendentalien das ens impliziert ist, nicht aber umgekehrt (ens ist das primum notum). "Unde omnia alia includantur quodammodo in ente unite et distincte, sicut in principio; ex quo etiam habet quamdam decentiam ut sit priprissimum divinum nomen." ²⁸⁾ Es ist also der Name,

23) Johannes Damasc. PG 94, 836AB; Alexander v. Hales, sth. P II, inq. II, tr. 1, q. 1, a. 2, c. II; Bonaventura, Itin. V, 2; in Hex. XI, 1

24) de pot. 7, 2 ad 9; sth. I, 4, 1 ad 3: "ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus." Auch in dem von Thomas häufig zitierten Wort vom höchsten Sein als πέλγος οὐράς ἀπειρον (Gregor Naz. PG 36, 317B, Johannes Damasc. 94, 836B) ist das Sein selbst im Bild der Fülle charakterisiert: "divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet." ScG III, 20(2010); "...primum ens quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis." spirt. creat. 1, 1

25) ScG I, 28(260)

26) ib. nr. 264; Sth. I, 4, 2; de ente 5(30)

der auch von der begrifflichen Hinzufügung der Negation (unum:Unteilbarkeit) oder Relation(bonum:Erstrebbarkeit; verum:Erkennbarkeit) noch abstrahiert;der Name des Guten bedeutet also bereits eine Besonderung:"Hoc nomen, bonum, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolute praeintelligitur causae."²⁹⁾

Aber selbst der Kausalaspekt führt noch auf den Primat des Seins; denn wenn auch alles eine bestimmte Weise des Partizipierens ist, das primum und principium aller möglichen Partizipationsweisen ist das Sein:"Ipsum autem esse inter alios Dei effectus est principalius et dignius. Ergo Deus, qui a nobis nominari non potest nisi per suos effectus, convenientissime nominatur nomine entis... per prius participatur quantum ad ipsum esse, quam quamcumque aliam perfectionem."³⁰⁾

-
- 27) Augustinus, de civ. Dei VIII, 6; Gregor Nys. PG 45, 1077A; Boethius PL 64, 1252B; Bernhard v. Clairvaux PL 182, 795f.: "Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixerit, in hoc verbo instauretur, quod est, Est." Bonaventura I Sent 2 dub. 4; in Hex. X, 6: Ego sum qui sum, et in hoc comprehendit quidquid est sive bonum sive potens." cf Spaemann, Die Frage nach der Bedeutung 23ff.; diese Texte können zeigen, in welchem Maße die "Exodus-Metaphysik" den Vollkommenheitsstandpunkt integriert hat. Inwieweit der Integration die Lehre vom ἀγαθόν im Platonismus bereits entgegenkam, kann hier nicht geprüft werden.
- 28) I Sent 8, 1, 3; zur Identifizierung des ipsum bonum, ipsum unum, ipsum esse (jeweils als separatum) bei Thomas: Kremer 188, 364;
- 29) sth. I, 13, 11 ad 2; zum Problem des Primats des Guten: de malo 1, 2. Gerade weil Thomas Sein nicht von einem allgemeinen Begriff, der als esse abstractum selbst schon eine Seinsweise darstellt, sondern von der plenitudo essendi (cf supra 143 not. 24) her versteht, erbringt jeder besondere Name keinen neuen Inhalt, sondern umgekehrt eine Eingrenzung der Fülle: "All those names which seem to add something to the divine being are in reality reducible to that and divers respects in which perfections distinguishable and manifold in creatures, are identified in the divine reality." Kelly 21;
- 30) in dN V, 1(633); de pot. 7, 2

Der Primat des Seins eröffnet den Horizont, innerhalb dessen Thomas die Einzigkeit des "qui est" herausstellt. Neben der Überlegung, daß die Namen ja nach dem Wesen gegeben werden, in Gott aber Wesen und Sein identisch sind, das qui est also zwar nicht die Form, aber jene Einheit in ihrer Einzigkeit meint, und der, daß dem göttlichen Sein als Überzeitlichem keine Zeitstufe äußerlich (extraneum) ist, das qui est also das esse in praesentia wegen der Überzeitlichkeit (und Unveränderlichkeit)³¹⁾ konnotiert, rückt in der Legitimierung des qui est als "maxime proprium nomen Dei inter alia nomina" in besonderem Maße der Aspekt der Unbestimmtheit bzw. der Unbestimmbarkeit in den Vordergrund.

Weil das Wesen Gottes sich einer endlichen Vernunft verschließt, bleibt der "Gegenstand" ein für uns nicht objektivierbarer; diese Bestimmbarkeitsdefizienz hat ihre adäquate Entsprechung im Namen des qui est, das "significat esse indeterminate, et non quid est; et quia in statu viae hoc tantum de ipso cognoscimus, quia est, et non, quid est, nisi per negationem, et non possumus nominare nisi secundum cognoscimus, ideo propriissime nominatur a nobis 'qui est'...remanet tantum in intellectu nostro, quia est, et nihil amplius: unde est sicut in quadam confusione."³²⁾ Die Überkategorialität,

31) I Sent 8,1,1; de ver. 21,4 ad 7: "Esse est proprium Deo; non est intelligendum quod nullum aliud esse sit nisi increatum, sed quod solum illud esse proprie dicitur esse, in quantum ratione suae immutabilitatis non novit fuisse vel futurum esse." Dies ist auch ein typisch augustini-scher Gedanke: PL 32,1345; 27,1311; 35,1688: "...res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse, ubi est et non esse." Plutarch, de E apud Delphos, c.19. - In der Bevorzugung der Zeitstufe des Präsens (qui est), in der Überaus häufigen Verwendung des Begriffes "re-praesentare", mit dem Namen, Begriffe und Seiendes in ihrem Bezug auf Gott beschrieben werden und der Präsenz Gottes in den Dingen (vermittels des Seins) liegt eine Berechtigung, Sein als "Anwesen" auszulegen; für Thomas ist alles ein Da des Seins, weil Repräsentant des ipsum esse subsistens: "unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat." sth. 1,3,5 ad 2

die durch einen Namen, der keinen eingegrenzten *modus essendi* konnotiert³³⁾, wird darin zum Ausdruck gebracht und spiegelt sich in der Intention, den Gottesnamen von allen zusätzlichen Bestimmungen fernzuhalten: "*omnia enim alia nomina vel sunt minus communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliqua supra ipsum secundum rationem; unde quodammodo informant et determinant ipsum.*"³⁴⁾

Die Angemessenheit des Namens "*qui est*" liegt zum einen im Vollkommenheitscharakter des Seins, zum anderen in seiner Unbestimmtheit. Er vermag also sowohl dem zeitlosen Vollendetsein des Benannten wie dem zeitlichen Unvermögen des Benennenden gleichermaßen zu entsprechen.

32) I Sent 8,1,1; "*quia enim divina comprehendendi a nobis non possunt, convenientius a nobis significantur per nomina communia quae indefinite aliquid significant, quam per nomina specialia quae definite rei species exprimunt.*" de pot. 10,1 ad 9; 7,5; 7,5 ad 1; c. err. Graec. 1(1032): "*indefinite*", "*indeterminate*";

33) "*est ipsum esse supsistens omnibus modis indeterminatum.*" sth. I, 11, 4; Cajetan, in sth. I, 13, 11 § VI: "*Adverte hic, quod ly est dupliciter potest determinari: Scilicet ex parte praedicati, et ex parte subjecti. Praedicati quidem, cum dicitur, est sapiens, vel bonus, etc: subjecti autem, cum dicitur homo vel bos est, etc. Hoc autem nomen Qui est merito indeterminatissimum dicitur: quia utrinque ly Qui est indeterminatum significat.*"

34) sth. I, 13, 11

C. Abschließende Zusammenfassung und Charakterisierung

1. Bilanz der Bestimmtheitsfrage

Wie lautet nun die Antwort auf unsere Themafrage? Wie die Ausführungen zeigen sollten, wägt Thomas die Gesichtspunkte von Bestimmtheit und Unbestimmtheit stets gegeneinander ab, ohne den einen zuungunsten des anderen zu verabsolutieren. Inhaltlich gibt Thomas keine Formel für eine etwa mögliche Bestimmtheitsgrenze, und parallel dazu lassen sich (formal) die Aspekte unter dem Leitgedanken der Bestimmtheit nicht eindeutig in einer Bilanz verrechnen, sondern stehen sich ausnahmslos im Pro und Contra gegenüber, nicht sich gegenseitig aufhebend, sondern einander dosierend.

- Einerseits wissen wir, sagt Thomas, um die Bestimmtheit Gottes (als secundum se notissimum), andererseits aber auch darum, daß die Bestimmbarkeit (quoad nos) jener nicht gleichkommt.

- Alle Gotteserkenntnis muß bei einer Vielheit von ihren Wirkungen nicht adäquaten Ursachen ansetzen, ist also angewiesen auf Vermittlung und Ähnlichkeit; aber die in jener Relation implizierte Ähnlichkeit läßt auf eine bestimmte Realität schließen - auch insofern, als die begründende Vollkommenheit im Verhältnis der Eminenz zu der begründeten- endlichen steht, bei der wir ansetzen.

- Wir wissen per negationem, was Gott nicht ist, aber die Negationen sind jeweils bestimmte.

- Die Gottesnamen meinen substantiell Gott selbst, entgehen auf diese Weise der Unbestimmtheitsgefahr aller reduktiven Interpretationen, die faktisch alle Namen als Namen Gottes zuließen, gleichwohl bleiben alle Prädikationen defizient.

- Einerseits steht die thomasische Reduzierung der Metaphorik im Sinne der Bestimmtheit, da Thomas den ambivalenten Charakter der Metaphern hervorhebt, andererseits bleibt unsere

Erkenntnis **stets** an phantasmata gebunden(daher die Häufung von Partikeln wie: quodammodo, aliquid etc.).

- Die wichtigste Gruppe der Gottesnamen, die absoluten Vollkommenheiten, meinen keine auf definite Realisierungsweisen eingeschränkte Gehalte(ähnlich wie die entscheidenden Begriffe nicht definierbar sind), verweisen jedoch **eindeutig** auf ihre eminente Realisierung.

- Gott wird durch keinen einzelnen Namen adäquat repräsentiert, aber die Vielheit nicht-synonymer Namen steigert wiederum die Bestimmtheit. Die eine göttliche Vollkommenheit bleibt nur unter vielen Perspektiven anvisierbar, und insofern auch unbestimmt, auf der anderen **Seite** wird durch die Vielzahl der Aspekte das schlechthin Vollkommene konkretisiert, d.h. auf bestimmtere Weise faßbar.

- Einerseits beantwortet Thomas die These von der Unbestimmtheit des Seins stets mit der Lehre vom Sein als perfectio perfectionum, andererseits liegt die Adäquatheit des "qui est" (auch) in seiner Unbestimmtheit.

- Thomas lehnt das Verständnis der Analogie als äußerliche Attribution ab, sagt aber auch, daß es für die essentielle Realisierung der Gehalte keinen Namen gibt.

- Ebenso weist Thomas die Äquivokation zurück, aber ohne das Moment der Unbestimmtheit total in einer Univokationslehre aufzuheben.

- All diese Aspekte bündeln sich in der Grundthese des Thomas über den Gehalt der Gottesnamen: Sie repräsentieren Gott, aber auf defiziente Weise,

- und in dem Verhältnis von endlicher und unendlicher Bedeutung der Namen, der Analogie, die ein Zugleich von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit umschließt.

Die inhaltliche Ausführung der "Bestimmung" Gottes, darauf sei mit Nachdruck hingewiesen, ist mit den quinque viae **keineswegs** abgeschlossen; vielmehr dient die gesamte "Summa theologiae" diesem Ziel, durch das, wie Thomas an ihrem Beginn sagt, die Theologie geradezu definiert ist:

"Omnia tractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem."¹⁾

2. Antiradikalität und Konsequenz des thomasischen Denkens

An der Lösung des Problems der göttlichen Namen lassen sich eine Reihe von Merkmalen herausheben, die für das thomasische Denken insgesamt typisch sind. Schon in den zuletzt aufgereihten Aspekten von Bestimmtheit und Unbestimmtheit **manifestiert** sich das Prinzip der Dosierung, eine alte Form weiser Antiradikalität. Sie kommt auch zum Ausdruck in der Bevorzugung der Mitte²⁾, die nicht erst als formales Prinzip eine gewisse Präferenz hat, sondern sich in langen Pro- und Contra-argumentationen als solche einstellt: sowohl in der Analogielehre (als Mittlere zwischen Äquivokation und Univokation), als auch im Ausgleich von Erkennbarkeit und Unerkennbarkeit Gottes: "nullus enim adeo in sapientia deficit, quin aliqua divinorum operum percipiat; et rursus nullus est adeo sapiens, cuius cognitio non multum vincatur ab excellentia claritatis divinae."³⁾

Das Prinzip der Mitte zeigt sich weiterhin in den vielen Distinktionen, die Thomas einführt, und die so seine Gegenpositionen stets als die radikaleren erscheinen lassen, weil sie mehr erschließen als es die Tragfähigkeit ihrer Gründe erlaubt oder ein Prinzip (z.B. Negation) verabsolu-

1) sth. I, 1, 7

2) "Secundum doctrinam Aristotelis media via...tenenda est." de ver. 11, 1; 24, 12: "Fides...catholica media via incedit."

3) in Job 36, 2

tieren(zum Apophatismus): Gott wird wahrhaft erkannt, aber unvollkommen; die Gottesnamen sind defizient, ~~meinen~~ aber doch Gott selbst; es lassen sich Namen sagen und doch nicht "klar" sagen in dem Sinne, daß ihre Bedeutung adäquat formulierbar und wißbar wäre; alle Gottesprädikate gründen in einer Übertragung, ohne jedoch dadurch prinzipiell metaphorisch zu werden; die Begründung der Aussagen in der Kausalrelation bedeutet nicht die Relationalität aller Aussagen, der Ansatz bei geschöpflicher Unvollkommenheit nicht die Negativität aller Namen.

Gleichwohl zeitigt das Prinzip der Konsequenz, nach dem diese Sachverhalte distinguiert werden, systemtheoretisch mindestens **ebenbürtige Resultate**: das Kausalprinzip läßt auf die Ursache unabhängig von ihrer Kausierungsfunktion schließen; Gott ist das schlechthinnige bonum, aber der Ansatz beim Kausalprinzip läßt vom Sein (als Erstwirkung) zum Sein als dem adäquatesten Gottesnamen gelangen; der Ansatz bei Vollkommenheiten erweist diese in der Steigerung in die Eminenz retrospektiv als unvollkommen; ähnlich beschreibt das Analogisieren einen Prozeß des Übertragens, um aber am Ende den Ausgangspunkt selbst als ontologisch sekundär zu erweisen; im Grunde aber konzentriert sich all dieses in der Unterscheidung von "simpliciter" und "quoad nos" und der Konsequenz, bei letzterem nicht stehen zu bleiben (Licht ist nur für uns Metapher; Gott ist nur für uns nicht das notissimum).

Das Denken des Thomas v. Aquin vereinigt beides, Antiradikalität und Konsequenz, so daß die vielen vorgetragenen Distinktionen sowohl das eine wie das andere belegen. Ebenso zu beidem in Beziehung steht die Rezeptionskraft dieser Denkform, wobei jedoch die rezipierten Gehalte stets eine etwas andere, eben thomasische Prägung erhalten. So wie die Gefahr des Pantheismus in der Lehre vom Insein Gottes aufgefangen und in seiner Wahrheit integriert wird, so die Univokation in der via affirmativa, der Apothatismus in der via remotionis und eminentiae, der Relationalismus in die Ana-

logie, ohne daß das jeweils letztere sich auf das jeweils erstere wiederum reduzieren ließe;⁴⁾ die neuplatonische Lehre von der "unähnlichen Ähnlichkeit" wird zur Chiffre für die defiziente Repräsentation der Namen und die dionysische Lehre von der Namenlosigkeit Gottes zur Chiffre für die Defizienz unserer Sprache.

Der Ertrag für die immense spekulative Anstrengung⁵⁾ zeigt sich in der Nähe zur vorreflexiven Sprache; zwar fungiert sie bei Thomas niemals als Argument für die eigene Position, aber die häufige Berufung auf sie scheint doch ein eindeutiges Zeichen dafür zu sein, wie sehr sich Thomas um eine adäquate Interpretation der religiösen Sprache auf der Basis der Reflexion bemüht: die Namen meinen Gott selbst, und nicht bloß als erkannten oder eine Wirkung oder Negation; Namen sind zeitlich; Dialektik der Interpretationen spiegelt sich im Namen Gottes; Vielheit der Namen Gottes ist keine scheinbare oder nominelle; affirmative Sätze über Gott sind möglich; Gott ist erkennbar - all dies versucht Thomas zu rekonstruieren, nicht zu destruieren. Was Maimonides in der religionsphilosophischen Reflexion beiseite gesetzt hatte - die Angriffe gegen ihn werden im Namen der vorphilosophischen Religiosität unternommen, wie die einzelnen Kritikpunkte seiner jüdischen Gegner zeigen: Abkehr von der Literalexegese, Überinterpretation der Geistigkeit Gottes, Totaldepotenzierung des Anthropomorphismus etc.⁶⁾ - erhält bei Thomas gegen Maimonides, aber auf derselben Ebene mit ihm, der Reflexion, wieder seine Legitimität, wenn auch mit besonderen, auch normativen Akzenten und nicht in der Weise einer positivistischen Vollrechtfertigung.

4) cf Wolson, St. Thomas 684f., 698f.

5) die wie über eine bloße Sprachanalyse hinausgeht und hinausgehen will: "sapientis non est curare de nominibus." II Sent 3, 1, 1

6) Kaufmann 473ff.

Das alle Theo - logie fundamental bestimmende Kriterium ist die Vollkommenheit. Was Unvollkommenheit darstellt, ist unwahr; was noch vollkommener gedacht werden kann, kann noch wahrer gedacht werden: "omnes perfectiones in quibuscumque rebus inventas, necesse est originaliter et superabundanter in Deo esse."⁷⁾ Die Konsequenz, mit der Thomas den Vollkommenheitsaspekt durchhält, läßt Vollkommenheit zum theologischen Wahrheitskriterium schlechthin werden, etwa bei der Separierung einzelner Attribute aus der vollkommenen Einheit: "Dicere autem quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum."⁸⁾ Oder, wie es Jean Gerson ganz thomasisch formuliert hat: "essentia divina unica et simplicissima supereminenter continet omnem perfectionem. quae dum quaeritur separari et scindi a suis perfectionibus, ipsa remaneat monstrum quoddam informe chaosque infusum."⁹⁾

Was war der Grund für diese Konsequenz des Denkens, das nie zu früh vor scheinbaren Widersprüchen kapituliert, sondern per modum distinctionis zur Konsonanz vordringen will, für die Komplexität dieses Denkens, das gegensätzliche Gesichtspunkte nicht zur Antinomie absinken läßt, sondern so vielem wie irgend möglich innerhalb einer balancierten Ordnung Platz gewähren will? Wenn sich dafür wiederum ein theoretischer Grund angeben läßt, so dürfte dieser wohl in der Überzeugung der Scholastik liegen, daß das Sein intelligibel, durchlichtet ist, d.h. alles Seiende den Inbegriff von Rationalität widerspiegelt und daß deshalb auch dort, wo dieses Licht überhell und deshalb als dunkel erscheint, Rationalität sich also für uns als mysterium zeigt, das Denken niemals vor einer undurchdringlichen Amorphität steht, sondern im Denken seine Grenze in gewissen Sinne selbst bestimmt. Auf der Basis der Seinsintelligibilität weiß sich die Vernunft stets etwas gegenüber, dem sie ähnlich ist, also nicht der Gegenstand ein möglicherweise unbefriedigendes Ergebnis erklärt, sondern eine nicht optimal operierende Vernunft. Dies aber ist kein rein "theoretisches" Phänomen mehr.

3. Praktische Aspekte der spekulativen Theorie

Die thomassische Theorie der göttlichen Namen stellt im wesentlichen eine spekulative Bemühung dar und setzt sich insofern von anderen Positionen ab, die den praktisch-sittlichen Bezug einer solchen theoria stärker unterstrichen - gerade dann, wenn das Moment der negativen Theologie in besonderer Weise zur Geltung kam: Μέγα τό περὶ θεοῦ λαλεῖν. Ἀλλὰ μεῖζον τὸν ἑαυτὸν καταπεῖν θεῶ.¹⁰⁾

Aber auch Thomas kennt nicht nur ganz allgemeine Voraussetzungen für Wissenschaft, etwa das zuträglichste Lebensalter,¹¹⁾ sondern sieht auch einzelne theoretische Positionen im Zusammenhang mit der Lebenspraxis: Wie Hegel den Skeptizismus als vorwiegend praktisches Problem betrachtete, so Platon den Materialismus¹²⁾, so das Mittelalter den Pessimismus. Zwar fungieren solche Verknüpfungen bei Thomas nicht unmittelbar als Gegenargumente, aber die Rede vom Guten etwa bekommt dann größeres Gewicht, ist sie auch die Rede des Guten: "Non est iudicandum de rebus secundum existimationem malorum, sed secundum existimationem bonorum."¹³⁾ Daraus erhellt, daß die Erkenntnis des Guten nicht einfachhin in begriffliche und vorreflexive, aber konnaturaler geteilt werden und bleiben kann.¹⁴⁾

Obwohl vielfach vernachlässigt, läßt sich diese Einsicht des Thomas hinreichend am (alten) Konnex von Erkenntnis und Liebe belegen: "ubi amor, ibi oculus."¹⁵⁾ Das Wissen von

7) Comp.theol. 21

8) de ver. 23,6

9) op.omn. II, 279; zum sittlichen Hintergrund der Vollkommenheitsminderung: Augustinus, Conf. I, 16, 25

10) Gregor Nys. PG 36, 188C; 25C; erfordert Erkenntnis eine Ähnlichkeitsbeziehung von Objekt und Subjekt, dann heißt dies für die Erkenntnis des Einen: ἐνώσει τὸ ἐν Proklos, Prov. 31, 9; Plotin VI, 9, 4; wahre Gotteserkenntnis eine Weise der Selbsttranszendierung: Augustinus PL 35, 1562;

der Liebe abzulösen bedeutet daher eine Selbstzerstörung des Wissens: "scientia autem si sola est inflat. Unde addenda est scientiae charitatis." ¹⁶⁾ Unübersehbar zeigt sich dies in der Bemühung um die Erkenntnis Gottes: Hatte Thomas die höchste Form der Gotteserkenntnis in das Wissen um das eigene Nichtwissen gelegt, dann blockierte etwa die Anmaßung den Schritt zu dieser Erkenntnis: "Non autem prohibemus scrutari ista cum modestia, ut recognoscimus nos insufficientes ad perfectam comprehensionem." ¹⁷⁾ Der Gegenstand der Erkenntnis erfordert eine sittliche Disposition des erkennenden Menschen: "Munditia oculi disponit ad clare videndum" ¹⁸⁾, was Thomas so konkretisiert: "anima quanto magis est a passionibus libera, et purgata ab affectibus terrenorum, tanto amplius in contemplationem veritatis ascendit." ¹⁹⁾

Pascal, frg. 280: "Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer!" Zu den spirituellen Methoden der Kontemplation der göttlichen Attribute: Pourrat 1084ff.;

11) in de causis, prol. (7f.)

12) Soph. 246; Phaid. 81

13) de malo 1, 5 ad 10; in ad Rom. XII, 1 (967): "homo qui habet corruptum affectum quasi conformatum rebus saecularibus, non habet rectum iudicium de bono." Augustinus, Conf. VII, 16, 22

14) sth. II-II, 45, 2; II-II, 97, 2 ad 2; in ad Phil. I, 2 (17)

15) III Sent 35, 1, 2 sol. 1; Augustinus spricht ebenfalls von der Hellsichtigkeit der Liebe: "si amamus, videmus" (PL 37, 1951; cf Dante, convivio 3) und unterstreicht ihre Funktion als Stimulanz: "quod ex quantalacumque parte cognoscitur, ipsa efficitur dilectione ut melius et plenius cognoscatur" (PL 35, 1876; Goethe an Jacobi 10.5.1812), die besonders bei der Gotteserkenntnis erfahrungsgemäß unabdingbar ist: "qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur." Bernhard v. Clairvaux PL 183, 8148C; Guillaume de Saint-Thierry, spec. fidei 68-78; Spaemann, Bedeutung des Wortes 'Gott', p 29: "Erkenntnis Gottes ist Sache höchster selbstloser Aufmerksamkeit." Die auch von Pascal wieder aufgenommene klassische Formulierung lautet also: "non intratur in veritatem nisi per charitatem." Augustinus PL 42, 507

16) in I Cor. VIII, 1 (423), cf nr. 766. Dieses paulinisch inspirierte mittelalterliche Wissenschaftsethos vertritt auch Bonaventura: "Scientia inflat, sed caritas aedificat; ideo oportet iungere cum scientia caritatem." (Quar. V p 478)

Die sittliche Praxis ist aber nicht nur eine der Theorie vorausgehende, zu ihr disponierende Bemühung, sondern sollte sich auch als Konsequenz der Erkenntnis des Guten einstellen: "bonum habet quasi virtutem attractivam." ²⁰⁾ Daher steht das Thema der Namen Gottes häufig unter dem Leitgedanken der imitatio. ²¹⁾

Aber auch wenn festzuhalten bleibt, daß die Attributenlehre des Thomas spekulativ vorgeht, so ist doch die Theologie, die Rede von Gott, für ihn ein konkreter Lebensinhalt, Thomas - in der Form des Zitates(!) - sagt: "Ego quidem hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me tibi, Pater omnipotens Deus, conscius sum, ut te omnis sermo meus et loquatur." ²²⁾

-
- (analog dazu die konstante Zuordnung von Wissen und Gerechtigkeit bei Platon!); zu den verschiedenen Motivationen des Wissens: Bernhard v. Cl. PL 183,961 CD
- 17) de ver. 5,2 ad 11; ScG I,5(31), hier auch allgemein die praesumptio als "mater erroris"; Gregorius M. PL 76,269C: "Obstaculum veritatis tumor mentis est: quia dum inflat, obnubilat." Platon, rep. 490a
- 18) sth. I-II,69,4; das Auge muß also, neuplatonisch formuliert, sonnenhaft werden (Plotin I,6.9), denn sonst bliebe Gott ein leeres Wort, En. II,9,15: ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεός λεγόμενος ὄνομα ἐστίν.
- 19) s. Joan. I,11(213); Augustinus Pl 38,670; in dN III(231)
- 20) sth. I-II,23,4
- 21) Das Opusculum "De divinis moribus" (ed. Vivès, t.28, pp 395-403) verfolgt diesen Weg, ist aber nach Grabmann, Die Werke des hl. Thomas von Aquin p 398, pseudo-thomasisch.
- 22) Hilarius PL 10,48 C; cit. ap. ScG I,2(9)

Auf welche Weise und in welchen Grenzen eine Rede von Gott für Thomas von Aquin möglich ist, war hier zu erörtern. Im Grunde kreisten die Überlegungen immer um die Frage, wie die unvollkommene Rede kompatibel zu denken ist mit der Rede vom Vollkommenen. Thomas versucht, an möglichst vielen Stellen die Grenzen der Unvollkommenheit zu bestimmen; die Möglichkeit wahrer Theologie findet ihre Grenze an der die Rede stets bestimmende Unvollkommenheit. Sie ist, wenn überhaupt, nur als unvollkommene möglich und **verweist** daher auf ihr Anderes, das Schweigen.²³⁾ Ganz anders als Heidegger²⁴⁾ oder Wittgenstein²⁵⁾ begründet es Thomas mit ebendieser Unvollkommenheit, wobei nun das Schweigen einen praktischen Inhalt in den Vordergrund treten läßt: "Deus honoratur silentio, non quid nihil de ipso dicatur vel inquiratur, sed quia quidquid de ipso dicamus vel inquiramus, intelligimus nos ab eius comprehensionem defecisse."²⁶⁾

23) Dionysios Areop. PG 3, 340 B; Severianus PG 56, 445; Hieronymus PL 28, 1236 C: "Tibi silet laus, Deus." Augustinus PL 38, 665; 39, 1498; 42, 142;

24) Identität und Differenz, 1957 p 45

25) Tractatus 7; Schriften 1960, I p 83; vergleiche dazu die Warnung Augustins, Conf. I, 4, 4

26) in de trin. 2, 1 ad 6; in dN I, 2(44)

L I T E R A T U R

1. Antweiler A., Unendlich. Eine Untersuchung zur metaphysischen Wesenheit Gottes, Freiburg 1934
2. Avrillon, Réflexions théologiques, morales et affectives sur les attributs de Dieu, Paris 1705
3. Bonhoeffer Th., Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem, Tübingen 1961
4. Burrel D., Aquinas on Naming God, Theological Studies, 24(1963), 183-212
5. Burrel D., Analogy and philosophical Language, London 1973
6. Chavannes H., L'Analogie entre Dieu et le monde selon Thomas d'Aquin et selon Karl Barth, Paris 1969
7. Chollet A., Analogie, in: Dict. de la Théol. cath., I(1903), 1142-1154
8. Conolly T.W., The Attributs of God in the sentences of St. Thomas, Philos. Studies 4(1954), 18-50
9. Crehan J.H., Analogy of being, in: A Catholic Dictionary of Theology, I(1962), 70-80
10. Deku H., Correctorium Corruptorii, Philos. Jb. 65(1957), 58-85
11. Deku H., Quod Deus sit, Philos. Jb. 68(1960), 111-139
12. Deku H., Studium Aeternitatis Imitandae, in: Wahrheit, Wert und Sein, Festgabe D.v. Hildebrand, 1970, 107-126
13. MacDonald Ch., The Role of Negation in Human Knowledge, Laval théologique et philosophique, 21(1965), 80-114
14. Dondaine A., Saint Thomas et la dispute des attributs divins, Archivum Fratrum Praedicatorum, 8(1938), 253-262
15. Fabro C., La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tomaso d'Aquino, Milano 1939
16. Fabro C., Dio. Introd. al problema teologica, Rome 1953
17. Fabro C., Teologia dei nomi divini nel Lombardo e in S. Tommaso, in: Pier Lombardo, 4(1960), 77-93
18. Faucon P., Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, Paris 1975
19. Feckes C., Die Analogie in unserem Gotteserkennen, ihre metaphysische und religiöse Bedeutung, Münster 1928
20. Feder A., Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius' "De divinis nominibus", Scholastik 1(1926), 321-351
21. Ferré F., Language, Logic and God, New York 1961
22. Flanigan Th.M., The Use of Analogy in the Summa Contra Gentiles, The Modern Schoolman 35(1957), 21-37
23. Garrigou-Lagrange R., Dieu. Son Existence et sa Nature, Paris 1923

24. Gaudel A., Eminence (Méthode d'), in: Dict. de la Théol. cath., IV (1911), 2420-2430
25. Gilby Th., Introduction, in: St Thomas Aquinas: Summa theologiae, Blackfriars III, 1963, pp. XIXff.
26. Gilson E., Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, Paris 1948
27. Gilson E., Jean Duns Scot, Paris 1952
28. Gilson E., L'Esprit de la philosophie médiévale, Paris 1932
29. Girardi G., Metafisica della causa esemplare in S. Tommaso d'Aquino, Taurino 1954
30. Goergen A., Die Lehre von der Analogie nach Kardinal Cajetan und ihr Verhältnis zu Thomas von Aquin, 1938
31. Grabmann M., Die Werke des hl. Thomas von Aquin, Münster 1949
32. Grabmann M., Die Entwicklung der mittelalterlichen Sprachlogik, Fulda 1922
33. Grabmann M., Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin, Freiburg 1948
34. Gratre P., Connaissance de Dieu, Paris 1922
35. Habbel J., Die Lehre des hl. Thomas von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott, Regensburg 1928
= Die Analogie zwischen Gott und Welt nach Thomas von Aquin
36. Hänssler E.H., Zur Theorie der Analogie und des sog. Analogieschlusses, Diss. Basel 1927
37. Heintel E., Transzendenz und Analogie - Ein Beitrag zur Frage der bestimmten Negation bei Thomas von Aquin, in: Wirklichkeit und Reflexion, Festschrift W. Schulz, Pfullingen 1973, 267-290
38. Hirschberger J., Paronymie und Analogie bei Aristoteles, Philos. Jb. 68 (1960), 191-203
39. Hochstaffl J., Negative Theologie, München 1976
40. McInerny R., The Logic of Analogy, The New Scholasticism 31 (1957), 149-171
41. McInerny R., The Logic of Analogy, Den Haag 1961
42. McInerny R., The 'ratio communis' of the analogous name, Laval théol. et philos. 18 (1962), 9-24
43. McInerny R., Studies in Analogy, The Hague 1968
44. Journet Ch., Les noms du Dieu ineffable, Nova et Vetera 35 (1960), 291-309
45. Journet Ch., La portée des noms divins, Nova et Vetera 35 (1960), 150-154
46. Journet Ch., Connaissance et inconnaissance de Dieu, Paris 1969
47. Kaufmann D., Geschichte der Attributen-Lehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters, 1877
48. Kelly B., The Metaphysical Background of Analogy, in: Aquinas Papers 29 (1958)
49. Kleutgen J., Philosophie der Vorzeit, Innsbruck 1878

50. Klubertanz G.P., *St. Thomas on Analogy. A Textual Analysis and Systematic Synthesis*, Chicago 1960
51. Kluxen W., *Analogie*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* I (1971), 214-227
52. Koch J., *Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystik des Mittelalters*, *studium generale* 13 (1960), 653-670
53. Kremer K., *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1966
54. Le Blond J.M., *L'usage théologique de la notion de causalité*, *Recherches de Philos.*, III-IV (1958), 15-26
55. Lemaigre B.M., *Perfection de Dieu et multiplicité des Attributs divins*, *Rech. sci. philos. théol.*, 50 (1966), 198-227
56. Löhrer M., *Dogmatische Bemerkungen zur Frage der Eigenschaften und Verhaltensweisen Gottes*, in: *Mysterium Salutis* II (1967), 291-316
57. Lossky V., *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz u.a. 1961
58. Lyttkens H., *The Analogy between God and the World: An Investigation of its Background and Interpretation of its Use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1953
59. Lyttkens H., *Die Bedeutung der Gottesprädikate bei Thomas von Aquin*, in: *Philos. Essays dedicated to G. Aspelin*, Lund 1963, 76-96
60. Manthey F., *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Paderborn 1937
61. Masiello R.J., *The Analogy of Proportion according to the Metaphysics of St. Thomas*, *The Modern Schoolman* 35 (1958), 91-105
62. Mazzantini C., *La questione dei nomi divini*, *Giornale Metafisica*, 1954, 113-124
63. Mazzantini, *Nomi divini*, in: *Enciclopedia Filosofica*, IV (2, 1969), 1049-1053
64. Michel A., *Noms divins*, in: *Dict. de la Théol. cath.*, XI, 1 (1931), 784-793
65. Mondin B., *Triplice analisi dell'analogia e suo uso in teologia*, *Divus Thomas* 1957, 419ff.
66. Mondin B., *Il principio 'omne agens agit simile sibi' e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino*, *Divus Thomas* 63 (1960), 336-348
67. Mondin B., *The Principle of Analogy*, The Hague 1963
68. Moré-Pontgibaud Ch. de, *Du fini à l'infini*, Paris 1956
69. Nicolas J.-H., *Dieu connu comme inconnu*, Paris 1966
70. O'Neill M.S., *Some Remarks on the Analogy of God and Creatures in St. Thomas Aquinas*, *Mediaeval Studies* 23 (1968), 206-215

71. Owens J., *Analogy as a Thomistic Approach to Being*,
Mediaeval Studies 24(1962), 303-322
72. Pannenberg W., *Analogie und Doxologie*, in: *Grundfragen
systematischer Theologie*, Göttingen 1971,
181-201
73. Pieper J., *Philosophia negativa*, München 1953
74. Platzek E.W., *Das Unendliche affirmativer und negativer
Theologie: Rahmen der Seinsanalogie*, Franzisk.
Studien 32(1950), 313-346
75. Pourrat P., *Attributs Divins (Méditation des)*, in: *Dict. de
la Spiritualité I*(1937), 1078-1098
76. Rauwens J., *Le problème philosophique des attributs de
Dieu et leur valeur normative pour l'action*,
Rev. philos. Louv., 1955, 165-196
77. Reding M., *Analogia entis und analogia nominum*, Evang.
Theol. 23(1963), 225-244
78. Roques R., *De l'implication des méthodes théologiques chez
le Pseudo-Denys*, Rev. d'Ascétique et de Mystique,
1954, 268-274
79. Ross J.F., *Analogy as a Rule of Meaning for Religious
Language*, in: *Modern Studies in Philosophy*,
Aquinas, ed. A. Kenny, London 1969, 93-139
80. Ruello F., *Les 'Noms divins' et leurs 'raison' selon
St. Albert le Grand commentateur du 'De divinis
nominibus'*, Paris 1963
81. Scheltens G., *Die thomistische Analogie-Lehre und die
Univocitätslehre J. Duns Scotus*, Franziskan.
Studien 47(1965), 315-338
82. Schillebeeckx E., *Das nicht-begriffliche Erkenntnismoment
in unserer Gotteserkenntnis nach Thomas
von Aquin*, in: *Offenbarung und Theologie*,
Mainz 1965, I, 225-260
83. Semmelroth O., *Gottes Überwesentliche Einheit. Zur Gottes-
lehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*,
Scholastik 25(1950), 209-234
84. Sertillanges A.-D., *La philosophie de St. Thomas d'Aquin*,
Paris 1910
85. Sillem E., *Attributs of God*, in: *A Catholic Dictionary of
Theology*, I(1962), 198-206
86. Sillem E., *Eigenschaften Gottes*, in: *Sacramentum Mundi*,
I(1967), 1002-1006
87. Söhngen G., *Philosophische Einübung in die Theologie*,
München 1964
88. Solages B. de, *Einführung in das metaphysische Denken*,
(dt. M. Kühn), München 1967
89. Spaemann R., *Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpfungs-
willens Gottes*, Philos. Jb. 60(1950), 88-92
90. Spaemann R., *Die Frage nach der Bedeutung des Wortes
'Gott'*, in: *Einsprüche*, Einsiedeln 1977, 13-35
91. Stöhr J., *Attribute (Eigenschaften) Gottes*, in: *Historisches
Wörterbuch der Philosophie*, I(1971), 614-616
92. Toussaint C., *Attributs divins*, in: *Dict. de la Théol. cath.*
I(1903), 2223-2235

93. Track J., Analogie, in: Theologische Realenzyklopädie, II(1978), 625-650
94. Wagner H., Existenz, Analogie und Dialektik, München 1953
95. Weidemann H., Metaphysik und Sprache: Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas v. Aquin und Aristoteles, Freiburg 1975
96. Winance E., Essence divine et connaissance humaine chez St. Thomas, Rev. philos. de Louvain, 55(1957), 171-215
97. Wingren G., Die Methodenfrage der Theologie, Göttingen 1957
98. Wolfson H.A., Maimonides on Negative Attributes, in: Louis Ginzberg Jubilee Volume, New York 1945, 411-446
99. Wolfson H.A., Albinus and Plotinus on Divine Attributes, Harvard Theol. Rev., 1952, 115-130
100. Wolfson H.A., Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, Harvard Theol. Rev. 50(1957), 145-156
101. Wolfson H.A., St. Thomas on Divine Attributes, in: Mélanges offerts à E. Gilson, Toronto 1959, 673-700

